Jaime María de Mahieu

LA NATURALEZA DEL HOMBRE

Antropología filosófica del ser humano

Buenos Aires - 1955

INDICE

CAPÍTULO III
LA UNIDAD DEL HOMBRE

CAPITULO IV
DEPENDENCIA DEL HOMBRE

CAPÍTULO VII
ACCIÓN DEL HOMBRE

PREFACIO

Desde hace más de 2.500 años el Hombre de Occidente viene buscando conocerse a si mismo y tratando de dar una razón de su presencia en el Universo. A lo largo de más de 25 siglos, pensadores, filósofos, teólogos, moralistas y — últimamente — psicólogos, médicos, sociólogos, biólogos, antropólogos, etnólogos y, por lo que pudiera valer: hasta periodistas, han tratado de hallar una respuesta aunque más no sea medianamente satisfactoria a una pregunta que, en si misma, es sorprendentemente sencilla: ¿qué es el hombre? ¿Qué es este ser que un buen día salió de su caverna primitiva y conquistó los valles de los grandes ríos para, después, lanzarse sobre las llanuras y recorrerlas hasta chocar con los mares; y esto tan sólo para construir naves que dominaran los océanos, permitiéndole conquistar continentes enteros? ¿Qué es este ser que no se ha conformado con ello y hoy habla de un "Nuevo Orden Global", como si ya hubiese llegado el momento en el que hasta el planeta le queda chico? ¿Qué es este eterno buscador y conquistador que ya ha caminado sobre la Luna y que sigue, poco a poco, buscando el camino hacia las estrellas?

El gran problema es que, aún a pesar de más de 2.500 años de búsqueda y de especulación, no lo sabemos demasiado bien. Como incluso lo demuestra la multiplicidad de disciplinas, arriba mencionadas, que se han ocupado y siguen ocupándose del problema sin poder arribar a una integral, comprensiva y abarcativa Ciencia del Hombre.

Hace casi medio siglo atrás, un agudo pensador francés, emigrado a la Argentina por los avatares de esa catástrofe que fue la Segunda Guerra Mundial europea, intentó una respuesta a las preguntas planteadas. El resultado de ello es este libro.

"La Naturaleza del Hombre" se publicó en 1955, un año lleno de grandes conmociones políticas para la Argentina. En ese momento, Jaime María de Mahieu hacía relativamente pocos años que había llegado al país y todavía trataba de "*escribir en castellano pensando en francés*" según me comentó en una oportunidad; algo que en cierta medida se siente en el estilo general de la obra. En esta edición electrónica debemos dejar constancia, pues, que hemos eliminado tímidamente y con mucho cuidado algunos de los galicismos más obvios — básicamente sólo aquellos que realmente dificultaban innecesariamente la comprensión de un texto ya de por si complejo — y, por supuesto, también se han eliminado unos, pocos, errores de imprenta evidentes contenidos en el original.

Otro detalle que debe ser mencionado es la subdivisión del texto en párrafos. En la edición original, siguiendo un estilo bastante común en algunos autores de aquellos tiempos, en todos los capítulos cada punto es un párrafo único. Para una edición electrónica como la presente esto representaría un verdadero desafío a la capacidad de lectura en pantalla y por ello hemos realizado una subdivisión de dichos párrafos únicos de la manera más criteriosa posible, en beneficio de una claridad de diseño que contribuya a una claridad de exposición.

Salvo lo expresado, el texto aquí reproducido es la versión completa y fiel del original de 1955; a excepción, naturalmente, de algún error que pudo haberse deslizado por el reconocimiento óptico de los caracteres de un libro de casi medio siglo de antigüedad, muy bien impreso, pero compuesto en tipografía de linotipo; algo que no ayuda precisamente a este tipo de proceso.

En cuanto al contenido de la obra en sí, no cometeré aquí la arrogante imprudencia de intentar una evaluación. Fuí amigo y discípulo de Jaime María de Mahieu, y si hay algo que aprendí al lado del viejo Profesor, eso fue respetar un trabajo intelectual honesto; aún desde el disenso. Porque incluso desde el disenso se aprende y, al menos en mi experiencia personal, muchas veces el disenso respetuoso permite aprender muchísimo más que la adulación obsecuente, generadora, por norma, del mero plagio; confeso a veces y subrepticio en la gran mayoría de los casos. Habiéndome familiarizado durante varios años con el pensamiento de Jaime María de Mahieu, aún hoy no dejo de maravillarme del número bastante grande de individuos que lo recitan pero no lo citan.

Con todo, hay algunas precisiones que creo que al lector del Siglo XXI le conviene saber.

En "La Naturaleza del Hombre" se hace varias veces referencia a Carrel. **Alexis Carrel** (1873/1944), por quien de Mahieu sentía un sólido respeto, recibió el Premio Nobel de Medicina en 1912 por su nueva técnica de suturar vasos sanguíneos, una innovación que más tarde sería esencial para permitir el transplante de órganos. Preocupado por lograr una visión integral del ser humano, fue uno de los que más marcadamente señaló la necesidad de establecer una verdadera Ciencia del Hombre que nos considerara en nuestra totalidad y no en aspectos parciales como lo hacen todas las ciencias que directa o indirectamente se ocupan del ser humano. Gran parte de su pensamiento está plasmado en un libro: "*El Hombre: ese desconocido*" (o bien "*La Incógnita del Hombre*" según algunas ediciones), en dónde desarrolló sus conclusiones, sus observaciones y su propuesta. La obra de Carrel bien merecería ser reevaluada, ya que plantea cuestiones esenciales que siguen sin haber sido solucionadas satisfactoriamente.

Por otra parte, en el Capítulo IV, el lector se encontrará con el tema de la heredabilidad de los caracteres adquiridos. Jaime María de Mahieu creyó sinceramente en esta posibilidad (aunque la verdad sea dicha: sólo como posibilidad), algo que la genética actual niega terminantemente. Con todo, aún admitiendo hoy la imposibilidad de sustentar científicamente este fenómeno, justo es reconocer que el hecho no invalida lo esencial de todo el resto de su pensamiento y, en todo caso, debe tenerse en cuenta el estado general de los conocimientos genéticos de hace medio siglo atrás en virtud de los cuales, si bien ya la mayoría de los científicos negaba la posibilidad de que los caracteres adquiridos fuesen heredables, los argumentos todavía no parecían del todo terminantes.

Con todo, y para hacer justicia al tema, también deberíamos señalar que el fenómeno básico de la modificación genética — la mutación — sigue siendo un área en la cual seguimos estando bastante lejos de saber todo lo que deberíamos saber.

Hemos avanzado mucho en la descripción de su mecánica a nivel molecular y sub-molecular. Pero hemos avanzado bastante menos en la comprensión de las causas que la disparan. Sabemos que hay radiaciones y una serie de otros factores físico-químicos que pueden provocar una mutación. Pero no tenemos aún hoy día una explicación realmente satisfactoria de todo el proceso de la "malinterpretación" del código genético ocasionado por sucesos que siguen adscribiéndose en gran parte al azar. Y no podemos menos que recordar que, en muchos casos, el azar ha sido a la biología lo que el culto a la arqueología. Cuando los arqueólogos desentierran un artefacto de cuya finalidad o utilidad no tienen ni la más pálida idea, casi automáticamente se sienten inclinados a clasificarlo como "objeto de culto". Algo similar sucede con los biólogos: cuando no tienen demasiado bien en claro qué es lo que rige un proceso, la tentación de adscribirlo al famoso azar parece ser casi irrestible.

"La Naturaleza del Hombre" es un buen libro. Muchos, probablemente, no estarán de acuerdo con sus deducciones y sus conclusiones. Esto es previsible. Por un lado, porque obliga a revisar unos cuantos paradigmas que hacen al "pensamiento políticamente correcto" actual. Por el otro lado, porque simplemente obliga a pensar y reflexionar.

Y no sé qué pensarán los lectores del Siglo XXI, pero yo sigo creyendo que un libro que obliga a pensar es un buen libro.

Denes Martos
19 de Enero 2004

CAPÍTULO I
EL HOMBRE INTERIOR

1. LA EXPERIENCIA FUNDAMENTAL

Salgo de un sueño profundo. No estoy despierto todavía. Mi cuerpo permanece inerte y se escapa a mis sentidos como el mundo exterior que me rodea. Las imágenes del sueño ya se han desvanecido. Mi memoria, en el sentido común de la palabra, está ausente. No razono ni me acuerdo de que tengo el poder de hacerlo. Sin embargo, ya no duermo. No sé todavía que he salido de la inconciencia, pero ya siento mi vida fluir, imprecisa e indiferenciada.

Siento mi cuerpo tendido, sin órganos ni contornos, pero presente. Siento deslizarse el tiempo de mi despertar. Estoy en el umbral de la conciencia de mi ser, en el seno de la experiencia fundamental que va a permitir a mi inteligencia reflexiva afirmar que existo, que duro y que tengo conciencia de existir y de durar. A medida que estoy despertándome, el sentimiento confuso de mi existencia pura se esfuma y desaparece con el aflujo de sensaciones diferenciadas más precisas. Siento el calor de mi cuerpo, el latido de mi corazón, el ritmo de mi respiración y el movimiento de mis músculos. Mis sentidos se abren al mundo exterior.

Mi piel capta el frío o el calor del aire ambiente, y la rugosidad de la sábana sobre la cual descansa. Mis ojos captan la claridad del día. Pero esas sensaciones inmediatas aunque complejas, no son en sí suficientes para la afirmación de la parte del mundo exterior que actúa sobre mí. Cuando, apenas despierto, abro los ojos, mi impresión primera es la de lo incoherente, de lo extraño y de lo desconocido. Poco a poco, sin embargo, los objetos se precisan y distingo un cuadro familiar: mi memoria o, por lo menos, lo que el lenguaje corriente designa así, ha empezado a actuar. Mi pensamiento racional se despierta al mismo tiempo: memoria y pensamiento sin los cuales no habría experiencia, sino sólo yuxtaposición de fenómenos temporales sin relaciones entre ellos y desprovistos para mí de todo significado.

2. EL SENTIMIENTO CENESTÉSICO

Tal experiencia fundamental, tan personal que hemos debido, para que conserve su sentido íntegro, relatarla en la primera persona del singular, nos hace asistir al despertar de nuestra vida interior, y hasta podríamos decir a su renacimiento. Nos obliga a comprobar que las imágenes, en el sentido más amplio de la palabra, sean ellas de origen interior o exterior, sólo se afirman a nosotros en un segundo estadio temporal y están precedidas por el sentimiento confuso, vale decir, por la conciencia inmediata, de nuestra existencia y de nuestra duración.

Antes de cualquier análisis de dicho sentimiento cenestésico, tenemos que notar dos puntos importantes: en primer lugar, que la afirmación de nosotros mismos que nuestra experiencia básica constituye no permite hacer ninguna distinción entre nuestro ser y nuestro existir, puesto que nuestro ser se presenta a nosotros como existente y porque existente; en segundo lugar, que todo intento de aislar uno del otro los tres datos de nuestra afirmación (existencia, duración, conciencia) o de crear entre ellos cualquier relación de causalidad sería vano. El decir: tengo conciencia de que existo, luego existo, o: tengo conciencia de que duro, luego duro, o también: duro, luego existo, no posee más significado experimental ni lógico que el cogito ergo sum cartesiano, por la sencilla razón de que nuestra experiencia primera es, en sus datos, una y anterior a toda reflexión.

Nuestra existencia es inconcebible fuera de nuestra duración y sólo es susceptible de afirmación y, con más razón, de análisis, en la conciencia que tenemos de ella. Al salir de nuestra experiencia fundamental espontánea, no tenemos ningún derecho ni necesidad alguna de decir: "existo porque..." Podemos y debemos plantear simplemente: "existo". Esto nos da más latitud para descomponer después el todo de dicha experiencia, distinguir sus factores, descubrir sus causas y precisar así este yo primitivo que acabamos de afirmar.

Queda por definir la naturaleza de este sentimiento que la psicología llama cenestésico. Sabemos que se trata de un estado de conciencia. Pero ¿conciencia de qué? Por cierto, no de nuestra vida psíquica, puesto que precisamente esta última se reduce, en el curso de nuestra experiencia fundamental, al mismo sentimiento cenestésico al que sólo después las imágenes se agregan. Dado que la conciencia pura no tiene ningún sentido, no hay sino una solución: nuestro cuerpo constituye la "materia prima" de nuestro estado psíquico primero.

Y, en efecto, nuestro cuerpo permanece, cuando dormimos, idéntico a sí mismo mientras que nuestro ser interior está disuelto o, por lo menos, dislocado en la incoherencia (relativa a nuestra personalidad) del sueño. El cuerpo, cada uno de sus órganos y cada una de sus células viven y, por consiguiente, funcionan según su finalidad inmanente. Ahora bien: ¿qué es la vida, nuestra vida de la que tomamos conciencia, sino ante todo la armonía solidaria de nuestros órganos y de nuestras células, esta armonía merced a la cual podemos hablar de nosotros mismos como de un ser autónomo? Basta con que nuestros órganos sean disociados para que dejemos de existir, aun cuando dichos órganos sean mantenidos artificialmente en actividad.

Pero, por otra parte, nuestra vida desaparece de igual modo si nuestros órganos asociados pierden su intención funcional, o simplemente la modifican en contra de la finalidad del conjunto. Ya que la actividad orgánica es un movimiento de ritmo particular como lo veremos más lejos, nos es posible definir nuestro sentimiento cenestésico como la toma de conciencia del funcionamiento unitario de nuestro cuerpo, vale decir, en último análisis, de la síntesis de las modulaciones individuales de los elementos que lo componen.

3. LA DURACIÓN

Dicho funcionamiento de nuestro cuerpo es la resultante de los movimientos propios de nuestros órganos, es decir, de las modificaciones múltiples de sus factores vivientes. Los órganos, y por consiguiente el cuerpo, sólo viven en la medida en que cambian, en que se modifican desempeñando sus funciones y para desempeñar sus funciones. El tomar conciencia de la vida de nuestro cuerpo no puede, por tanto, reducirse a aprehender un conjunto inerte, puesto que precisamente tal conjunto estaría muerto. Nuestra experiencia fundamental nos ha mostrado, por otra parte, que nuestro sentimiento cenestésico no nos ponía, de ningún modo, en presencia de la masa de nuestro cuerpo que, por el contrario, se nos escapa en un primer momento y sólo, se revela a nosotros en la medida en que imágenes, diferenciadas, sensoriales y quinestésicas, se sobreponen a nuestra impresión original.

Lo que sentimos en primer lugar es el fluir de nuestra vida, vale decir, el movimiento vital de nuestro cuerpo en un funcionamiento armonioso. La duración experimentada en nuestro despertar es, por tanto, la duración de nuestra a evolución biológica. Nuestra vida interior, tal como la conocemos hasta ahora, es la toma de conciencia de nuestra vida corporal, moviente como el cuerpo mismo, en un movimiento a la vez continuo y cambiante. Es un flujo de imágenes de origen fisiológico, fundidas de tal suerte que nos es imposible distinguirlas en el conjunto homogéneo.

La duración cenestésica constituye, en ciertos momentos de nuestra actividad psíquica, el único dato consciente de nuestra vida interior. Pero no siempre ocurre así. Hemos visto que las imágenes precisas no demoraban en agregarse a ella y en eliminarla, por lo menos aparentemente, del campo de la conciencia. En la realidad, la duración cenestésica no desaparece sino con la misma conciencia. Constituye la trama a la cual vienen a incorporarse las imágenes sensoriales que modifica y que la modifican en un doble proceso de adaptación recíproca.

Cada imagen es semejante a un terrón que tiramos en un río: lo perturba para hacerse un lugar en él, hace saltar el agua en todas las direcciones y provoca olas y remolinos. Pero, pronto, el río se cierra de nuevo y disocia la tierra en corpúsculos insignificantes para incorporarlos a su masa y a su movimiento. El agua ya no tiene la misma composición, pero el terrón ha perdido su individualidad. Sin duda, lo veremos, la imagen no se disuelve por completo, puesto que está conservada por nuestra memoria. Pero no por eso perturba menos el flujo de nuestra vida interior cuando se incorpora a él, enriquece menos su trama y recibe menos de ésta la coloración que la hace nuestra.

Cuando las imágenes sensoriales se suceden rápidamente, como ocurre en la vida corriente, se imponen a nuestra conciencia como la superficie del río a los ojos del observador. Nuestra duración se esfuma en apariencia, pero las imágenes que observamos están impregnadas de ella puesto que las reconocemos como pertenecientes a nuestro yo. Por otra parte, sin ella, nuestra vida interior estaría

hecha de imágenes yuxtapuestas, mientras que se manifiesta, al contrario, como una y continua: unidad y continuidad que no pueden evidentemente provenir de imágenes heterogéneas y aisladas. La imagen es semejante al solo que se destaca un momento del fondo de la música orquestal hasta el punto de atraer toda la atención del auditorio y no hace, en realidad, sino enriquecer un conjunto sin el cual no tendría sentido alguno y del cual toma prestado su ritmo y su intención. La duración cenestésica es el "fondo imaginal", permanente aunque cambiante, sobre el cual se destacan las imágenes inconstantes que reciben de él la coloración personal que marca su incorporación en nuestro yo.

4. EL DINAMISMO PSÍQUICO

Si el flujo cenestésico, como acabamos de verlo, es la expresión psíquica de nuestra vida corporal, es lógico que varíe con esta última. Efectivamente, si volvemos a nuestra experiencia fundamental, nos daremos cuenta de que existe una diferencia entre las varias fases de nuestra duración que hemos sucesivamente comprobado.

En el primer estadio, mientras nuestro cuerpo permanece en alguna medida bajo la influencia del sueño que está borrándose, y queda relativamente amodorrado e inmóvil, nuestra vida interior fluye lenta y regularmente, sin sobresaltos ni variaciones apreciables, como un río ancho cuyo curso nada viene a perturbar. Pero en seguida las imágenes interiores y exteriores surgen en nuestra duración y se amalgaman con ella, todo cambia: la corriente acelera y modera su movimiento según el aflujo de los elementos que se incorporan a ella.

Cuando oímos un discurso monótono y trivial del cual nada retiene nuestra atención, nos adormecemos a medias y nuestra duración cenestésica no es modificada por las palabras que nos llegan: así, la llovizna no perturba el curso del río. Pero lárguese el orador, de repente, en un período inflamado sobre un argumento que nos interese. Las imágenes que nos trae se aprietan, tumultuosas, en nuestro pensamiento: nuestra duración se hace semejante al río bajo la tormenta.

El análisis nos revela en primer lugar una aceleración de nuestro flujo psíquico, aceleración que nos es fácil comprobar comparando el correr de nuestra vida interior con el del tiempo mecánico y constante del reloj: cuando las imágenes sin fuerza no penetran en nuestra duración, "el tiempo nos parece largo", vale decir que tenemos la impresión de que varias horas solares pasan mientras que la aguja sólo efectúa una revolución única sobre el cuadrante, o también que a cada hora del reloj corresponden varias "horas cenestésicas" . Cuando, por el contrario, las imágenes afluyen numerosas y potentes, "el tiempo pasa ligero" y varias horas solares trascurren por cada "hora" del tiempo interior. Así conocemos días y horas "vacíos" en el curso de los cuales nos aburrimos y que

parecen no terminarse nunca, y días y horas "bien empleados" durante los cuales vivimos intensamente y que pasan "sin que nos demos cuenta".

Nuestra vida psíquica corre, pues, según un ritmo irregular, hecho de una sucesión de períodos de aburrimiento y de interés, que se diferencian por el aflujo variable de imágenes de fuerzas diversas, y por el fluir cambiante de nuestro tiempo interior. Así, de dos frases musicales compuestas de un mismo número de medidas pero de las cuales la una está hecha de blancas y la otra de semicorcheas, la primera se llamará y aparecerá lenta y la segunda rápida.

Este análisis no es, sin embargo, completamente satisfactorio: puede dejar creer, en efecto, que nuestro ritmo interior sólo es la consecuencia de las imágenes que se imponen a nosotros, y que nuestra duración cenestésica recibe pasivamente el aporte imaginal que la transforma. En la realidad, no hay nada de eso.

Tomemos otra vez el ejemplo del terrón que cae en el río. La primera fase del fenómeno es pasiva: bajo el choque, la corriente de agua se entreabre: su flujo es turbado por la intrusión imprevisible del cuerpo extraño. Pero, muy pronto, el río reacciona: se cierra de nuevo y envuelve el terrón, lo penetra, lo desagrega en corpúsculos imperceptibles y se lo incorpora. El terrón ya no existe, pero la composición del agua y la velocidad de la corriente están cambiadas por el aporte exterior. Si sólo se trata de unos pocos granos de tierra, la modificación será insensible. Pero si, al contrario, es una barranca la que se desmorona, veremos la corriente concentrarse para salvar el obstáculo, acelerar después su movimiento para compensar el aumento de su volumen y volver, por fin, a su velocidad normal.

Ocurre exactamente lo mismo con nuestra vida psíquica. Bajo el choque de la imagen, nuestra duración se turba primero y se concentra después en un esfuerzo de asimilación, para proseguir finalmente su carrera pacificada. Nuestra vida psíquica fluye, según un ritmo hecho de períodos alternados de tensión y de relajamiento, que se manifiestan a nuestra conciencia en forma de aceleraciones y apaciguamientos del flujo de nuestro tiempo interior. Si nos fuera posible inscribir su movimiento en un cilindro registrador como lo podemos hacer para las variaciones de una corriente eléctrica, el dinamismo de nuestra duración se expresaría esquemáticamente en una curva sinusoidal irregular cuyo ritmo, vale decir, cuya amplitud y frecuencia de las variaciones, dependería, por una sucesión determinada de imágenes, de la naturaleza de cada personalidad.

5. LA ADAPTACIÓN INTERIOR

La intrusión de una imagen, de origen interior o exterior, en nuestra duración cuya armonía perturba, provoca, pues, la reacción necesaria para el restablecimiento del orden. Nuestro espíritu se concentra en un esfuerzo destinado a superar el obstáculo que turba su curso, o bien eliminándolo, o bien

incorporándoselo. Si la imagen no es rechazada como incompatible con nuestra naturaleza, es absorbida como el terrón lo es por el río, y en las mismas condiciones. Nuestra tensión psíquica corresponde entonces a un doble proceso de asimilación de la imagen extraña: nuestra duración se la adapta para poder incorporarla a su flujo sin que este último sea perturbado, y se adapta a su contacto para hacerle un lugar, exactamente como el río empapa de su sustancia al terrón y lo descompone, pero a la vez se convierte en una corriente de agua terrosa.

Así vemos el ojo acomodarse a la imagen luminosa que lo alcanza, pero también transformarla según su conveniencia seleccionando, entre los rayos de varias longitudes de onda que la componen, aquellos que le son útiles para formar la imagen retiniana. La adaptación recíproca de la duración y de la imagen tiene por efecto destruir esta última como entidad autónoma pero enriqueciendo con ella nuestra vida psíquica.

Acabamos de decir, empero, que dicha adaptación no es automática. No siempre, estamos dispuestos a asimilarnos la imagen, y ésta puede ser inasimilable. En ambos casos, la rechazamos más o menos fácilmente y después de un período de turbación, más o menos largo e intenso, provocado por la presencia en nosotros de un elemento extraño y a veces hostil a lo que somos y queremos ser. Vale decir que el proceso de adaptación depende de la relación que establecemos entre nuestra duración y la imagen. Analizamos esta última, la comparamos con nuestro ser psíquico y, después, decidimos aceptarla o rechazarla.

Se trata por tanto de un verdadero juicio previo a nuestra acción sobre la imagen y del que depende no nuestro esfuerzo de tensión, necesario para la incorporación como para la exclusión, sino el sentido de dicho esfuerzo. Ya que no siempre tenemos la fuerza psíquica de expulsar la imagen indeseable que se afirma con un poderío demasiado grande para nuestras posibilidades de tensión en un momento determinado, la turbación permanece entonces a expensas de nuestra armonía interior.

Sería posible trazar también, esquemáticamente, una segunda curva que expresara, no ya nuestros movimientos sucesivos de tensión y de relajamiento, sino la sucesión de nuestros períodos de adaptación y de inadaptación interiores, esto es, de armonía y de desarmonía de nuestra duración. La cosa sería tanto más fácil cuanto que un análisis profundo no resultaría indispensable.

Nuestra vida interior recibe, en efecto, una coloración afectiva que varía con su grado de armonía. La curva adaptiva se expresa en nuestra conciencia por una sucesión de estados o, más exactamente, de movimientos de alegría y de tristeza, resultantes de los innumerables movimientos de placer y de dolor que corresponden cada uno a la aceptación, al rechazo o a la imposibilidad del rechazo necesario de una imagen. Esto no significa, sin embargo, que la alegría sea una suma de placeres y la tristeza una suma de dolores: hay alegría en el rechazo cuando dicho rechazo protege nuestra armonía interior, así como tristeza

en la aceptación cuando esta aceptación constituye la introducción en nuestra vida psíquica de un elemento perjudicial para nuestra personalidad.

Mientras que placer y dolor marcan la adaptabilidad o la inadaptabilidad con respecto a nosotros de la imagen que penetra en nuestra duración, alegría y tristeza expresan el resultado armonioso o desarmonioso de nuestro dinamismo interior.

6. EL ORDEN DE LA DURACIÓN

Este fenómeno de la adaptación o inadaptación de la imagen, exige un análisis que nos va a permitir precisar un aspecto esencial de nuestra duración.

Cuando decimos que una pieza se adapta a un motor, ¿qué queremos expresar? Que dicha pieza posee una forma y dimensiones - vale decir, relaciones constitutivas - que corresponden a las de las otras piezas con las cuales tiene que constituir un todo; que tal piñón, por ejemplo, posee un diámetro, un espesor y una dentadura que lo hacen engranarse, sin choques ni rozamientos exagerados, con tal otro. Si el mecánico, durante el montaje, se da cuenta de que la pieza de repuesto que quiere usar es inadaptable al tipo de motor que está arreglando, la rechaza. O, por el contrario, si poco falta para que pueda montarla en el lugar previsto, la ajusta y ajusta las piezas con las cuales debe formar un conjunto armonioso, vale decir, modifica sus relaciones constitutivas.

Ocurre exactamente lo mismo cuando se trata de nuestra vida psíquica, con la diferencia de que no hay mecánico (es nuestra duración misma la que se ajusta la imagen), y también de que no hay lugar previsto para tal imagen particular en el flujo esencialmente maleable de nuestro pensamiento. Puesto que la adaptación es ajustamiento, es preciso que existan relaciones constitutivas de nuestra duración como de la imagen, vale decir: que nuestra vida psíquica posea un orden y que las innumerables imágenes que la componen se agrupen, se sucedan y se transformen de otro modo que por acaso.

Ya hubiéramos podido descubrir ese carácter esencial en nuestra misma duración cenestésica, a pesar de la indiferenciación de las imágenes que la constituyen. Nuestra experiencia fundamental nos revela, ya lo hemos visto, el sentimiento de nuestra vida, esto es, la evolución en el tiempo de nuestra existencia personal: una progresión continua en el futuro que transformamos en presente y, después, en pasado. Existe, por tanto, un orden temporal de la vida psíquica sin el cual no habría duración. Pero, si consideramos ahora las imágenes diferenciadas que se integran a dicha duración, comprobaremos no sólo que se dividen en presentes y pasadas, sino también que se suceden según un orden relativo necesario.

Lo que hace el razonamiento es el orden de los conceptos que lo constituyen. Lo que hace el lenguaje es el orden de las palabras que lo componen. La relación

entre los conceptos, las palabras o las imágenes sensoriales no es simple sucesión temporal del pasado y del presente, sino encadenamiento esencial. La duración posee, por tanto, el poder de imponer un orden a las imágenes abstractas y concretas que se incorpora; vale decir que no es inteligente - ya que se podría, entonces, suponer que el factor de organización es adquirido y que la vida psíquica podría existir, en desorden, sin él - sino inteligencia esencial.

El pensamiento lógico e imaginativo no es organizado por la razón: se organiza según su naturaleza racional. Somos nosotros quienes, por análisis más o menos consciente, aislamos la inteligencia para hacer de ella una "facultad" autónoma aunque inmanente, mientras que es un carácter de la duración tan esencial como el tiempo. Más todavía, hasta tal distinción entre inteligencia y tiempo es arbitraria, puesto que la inteligencia sería inconcebible sin el tiempo que le permite, encadenar las imágenes, y el tiempo sería inconcebible sin la inteligencia que crea el orden de sucesión pasado-presente. Por tanto, es claro que inteligencia y tiempo no son datos constitutivos de nuestra vida interior sino dos aspectos de una realidad única: nuestra duración.

7. INTENCIÓN DIRECTRIZ Y FINALIDAD

Sin embargo, la noción de orden temporal sólo resulta suficiente para explicar una evolución que sea el hecho del azar, lo que nuestro análisis no nos permite admitir en lo que concierne a nuestra vida psíquica. Una sucesión de imágenes, aun ajustadas las unas con las otras, no podría constituir un todo coherente y su orden sólo sería una yuxtaposición sin valor, exactamente como aquella que realiza el niño demasiado joven que ensambla piezas de su "mecano" elegidas al azar en la caja.

Nuestra duración no es indiferente al resultado, sino que por el contrario, tiende a realizar, a través de circunstancias cambiantes, lo que llamamos nuestra personalidad y a mantener o restablecer la armonía del conjunto que constituimos, y que cada intrusión de una imagen pone otra vez sobre el tapete. Actúa, por tanto, según una finalidad, vale decir, una intención directriz orientada hacia un fin.

Es dicha intención inmanente la que da su sentido al encadenamiento de las imágenes: sin ella, el razonamiento pierde su lógica y el movimiento imaginativo su coherencia. No podemos, en consecuencia, concebir sin ella nuestro orden interior tal como lo hemos analizado. De ahí resulta que nuestra inteligencia es creadora del orden que responde a su propia intención. No sólo es poder de organización, sino además de organización orientada. De ella depende lo que somos y lo que "devenimos". Podemos decir, por consiguiente, que nuestra inteligencia organizadora hace nuestra personalidad, y representa nuestras posibilidades de realización frente a las imágenes contingentes que se imponen a nosotros.

Es evidente que, si nuestra inteligencia fuera diferente de lo que es, nuestros conceptos, nuestras palabras y nuestras imágenes sensoriales se ordenarían de otra manera, y que pensaríamos y actuaríamos de modo distinto al que lo hacemos. Vale decir que seríamos alguien otro. Pero esto no significa que nuestra intención directriz siga rígidamente un plan de construcción mecánica, y reúna o rechace los materiales que se le presentan - las imágenes - según que le sean o no útiles para la realización de un proyecto establecido de antemano. Si así fuera, nuestra inteligencia desempeñaría para con nuestra vida interior el papel del lecho para con el río, o de los rieles para con el tren.

Ahora bien: el lecho y los rieles "conocen" su fin: el mar y la estación. Se puede aumentar el volumen del agua y el número de los coches, la meta permanecerá sin cambio: el lecho y los rieles conducirán hasta ella con el mismo rigor. Por el contrario, nuestra personalidad está sujeta, en su orientación, a la influencia de las imágenes. Nadie ignora que la educación, verbigracia, es eficaz precisamente porque nos obliga a orientarnos diferentemente de lo que hubiéramos hecho sin ella. ¿Quiere decir que somos menos nosotros después de haber recibido su presión? Si así fuera, el salvaje realizaría mucho mejor su personalidad que el civilizado sometido, sin cesar, a la "educación" de su medio. Sabemos que no ocurre así; antes al contrario. Miguel Ángel no hubiera producido en estado salvaje la obra incomparable en la cual se desarrolló plenamente.

Nuestra intención directriz, nos hace elegir entre las varias posibilidades personales que poseemos en nosotros en un momento determinado de nuestra evolución, y lo hace según las condiciones interiores y exteriores de nuestra realización. En vano buscaríamos, por tanto, el fin preestablecido de nuestra duración. Dicho fin, lo creamos nosotros como el artista crea su cuadro, por una elección constante entre nuestras posibilidades. Éxito o fracaso, sólo existen en el momento de nuestra muerte, verdadero fin en todos los sentidos de la palabra.

Pero eso no quiere decir que nuestra intención directriz no responda a una finalidad. Sabemos, por el contrario, que tiende a realizar las posibilidades que llevamos en nosotros y que ella representa. Se trata, por tanto, de una autofinalidad de nuestro ser inteligente, Para volver a nuestro ejemplo habitual, la duración no es comparable con la corriente de agua que sigue, inexorablemente, las riberas de cemento del canal que la conducen a un estanque conocido e inevitable, sino a la que, corriendo por primera vez a través de la campiña, se traza su propio lecho y se realiza así según su intención directriz confrontada con los obstáculos naturales que vence por un proceso de adaptación recíproca.

8. LA VOLUNTAD

Es evidente que la marcha de tal corriente no depende solamente de su "inteligencia", sino también de su poderío, vale decir, de su volumen relativo. Si es demasiado rica respecto de la pendiente, se derramará en capas y se perderá. Si

es demasiado pobre, no logrará salvar los obstáculos que se le opondrán. Asimismo, la duración depende a la vez de su intención directriz y del volumen de imágenes que contiene.

De ahí el fracaso del lógico puro (el M. Teste de Paul Valéry) como del receptivo puro (un Rousseau, verbigracia) : la pobreza imaginativa del primero hace ineficaz su intención directriz aunque es ésta excepcional, mientras que la debilidad intencional del segundo provoca la pérdida del considerable "volumen" de imágenes recogidas por una sensibilidad exacerbada. De ahí también la presión que ejercen sobre nuestra intención personal las intenciones registradas, vale decir, nuestra historia. No olvidemos que la inteligencia organizadora sólo es un aspecto de nuestra duración.

Ahora bien: hemos visto que esta última, merced a la adaptación, se incorpora las imágenes que no rechaza. Estas se hacen, por tanto, partes integrantes de nuestra vida psíquica, y la inteligencia que se aplicó a ellas para asimilarlas según el proceso que conocemos ya no es, después de dicho trabajo, idéntica a lo que era antes. Nuestra intención directriz se modifica, pues, a medida que nos realizamos. O, más exactamente, es la duración a la cual pertenece la que se transforma y es la duración real, y no la abstracción "inteligencia", la que progresa en el tiempo hacia su autorrealización.

Tal progresión exige una elección permanente entre las varias soluciones teóricamente posibles en un momento dado, pero de las cuales sólo una responde a la necesidad impuesta por las circunstancias contingentes. Nuestra vida psíquica, se encuentra en la situación de un automovilista cuya carretera estuviera hecha de una sucesión continuada de encrucijadas : se dirige según su intención personal inmanente y deja definitivamente atrás las posibilidades que poseía en forma potencial pero que demuestran no responder a sus necesidades. Mas, como al automovilista, su experiencia le hace a veces evitar el camino que parece fácil pero retardaría en realidad su marcha.

Cada uno de nuestros actos resulta, por tanto, del ímpetu autocreador de nuestra personalidad cuyo empobrecimiento en potencial sólo es precio de su enriquecimiento en real. Es la consecuencia de una elección intencional de actualización interior, y de adaptación al mundo exterior y a nosotros mismos.

¿Cómo sería posible, en tales condiciones, separar nuestros actos en voluntarios e involuntarios? En cada una de nuestras elecciones, es nuestra personalidad entera la que se compromete y se afirma, sea o no deliberada nuestra decisión, sea o no racional. Si hay deliberación, se llama voluntaria la elección. Habría simplemente que calificarla de consciente en su proceso como en su resultado. Pero tal conciencia de la elección racional no modifica la naturaleza, intencional, vale decir, intelectual del acto. Luego, no existe en nosotros voluntad, si queremos decir por esta palabra una facultad diferenciada de decisión como lo hacía la antigua psicología, y cualquier acto debe ser llamado voluntario, si queremos

expresar por eso que responde a nuestra intención directriz tal como resulta de nuestro ser y de nuestro desarrollo histórico.

La voluntad no es sino la afirmación de lo que somos y el acto voluntario la expresión, precedida o no de un conflicto interior e iluminada o no por nuestra razón, de nuestro yo en un momento dado de su confrontación adaptiva con el mundo. Cada uno de nuestros actos, aun aquellos que nos están impuestos por la violencia, son por tanto voluntarios. Aun la muerte, el menos razonado de los acontecimientos de nuestra historia, en contra del cual nos alzamos generalmente con más disgusto, inevitable por excelencia, es acto voluntario, y podríamos decir: más voluntario que cualquier otro, puesto que es el final necesario hasta el cual converge toda nuestra duración.

9. AFIRMACIÓN Y NEGACIÓN DE LA PERSONALIDAD

Este último ejemplo nos obliga, sin embargo, a precisar la definición que hemos dado más arriba de la voluntad como afirmación de lo que somos. ¿Podemos decir, en efecto, que la muerte, por voluntaria que sea, marca una afirmación de nosotros mismos en el sentido profundo de la palabra, cuando representa, por el contrario, la negación definitiva de nuestro ser natural?

Sin duda alguna, sí: la muerte es el resultado de una confrontación de nuestra personalidad con las condiciones de su duración, exactamente como cualquier otro acto voluntario. Pero tal resultado sólo en apariencia es negativo. "Queremos" morir, porque ya no podemos vivir en ciertas circunstancias determinadas. La muerte nos afirma, por tanto, tal como somos.

De ahí resulta que la afirmación personal puede ser positiva o negativa, según que nuestra personalidad se manifieste positiva o negativa frente a las condiciones de su desarrollo. El ser de naturaleza morbosa será sí mismo en la desesperación, y el héroe se realizará en el sacrificio supremo. Hay, pues, que encontrar términos que expresen nuestros movimientos hacia la realización y hacia la desintegración de nuestra personalidad, independientemente de sus resultados aparentes.

Notemos primero que sólo hemos tenido en cuenta, en el curso de nuestro análisis del acto voluntario, la intención directriz y el volumen imaginativo de la duración, y que hemos perdido de vista su dinamismo. Ahora bien: si volvemos a nuestro ejemplo del río, comprobaremos que su ímpetu varía según la relación existente entre el volumen de su agua y el lecho que le da su dirección: ora corre perezosamente en la llanura y hasta se pierde en algún lago, ora se lanza impetuosamente en un cañón. Asimismo, nuestra vida interior pasa por fases de depresión y de exaltación, cuya frecuencia y amplitud relativas expresan el vigor de nuestra personalidad.

No se puede definir al ser superior sólo por una inteligencia clara que le permita orientarse eficazmente en el mundo y por una sensibilidad aguda que aumente sin cesar su fondo imaginativo. Posee, además, una energía excepcional. Sus momentos de depresión son, por cierto, tanto más profundos cuanto que parten de más alto. Pero son pocos y rápidos y lo fustigan más que lo aplastan. La duración del hombre superior está hecha de una progresión en la alegría, apenas interrumpida por algunos instantes de inquietud y de abandono. Tales movimientos de depresión pueden no coincidir con la línea general de la personalidad de la que se trata : son, no obstante, voluntarios porque responden a una exigencia provisional mas legítima.

Asimismo, el ser inferior, cuya duración está hecha de un relajamiento habitual que sólo interrumpen algunos pocos sobresaltos de energía, quiere su propia miseria psíquica, porque corresponde a la realidad de su persona, pero también sus instantes de exaltación relativa que expresan sus escasas posibilidades.

No existen, por tanto, actos involuntarios, sino solamente actos que contradicen el sentido general del desarrollo de la personalidad y son, por eso mismo, ineficaces. Notemos que dicho sentido general nunca está adquirido de modo definitivo, y que lo vemos a menudo invertirse bajo el choque de los acontecimientos. La razón del fenómeno es que nuestra duración es autocreación permanente por actualización de sus posibilidades potenciales en una elección voluntaria ininterrumpida, y que dicha elección es la consecuencia de un juicio adaptivo que acaba en la victoria o la derrota. La depresión es el resultado de una inadaptación permanente a sí mismo y al mundo. Constituye, por consiguiente, un estado patológico mientras que la exaltación es el estado normal de la vida interior en vía de realización.

10. LA CONCIENCIA

Lo que el lenguaje corriente llama acto voluntario no es, por tanto, diferente de los demás en su naturaleza. Se distingue, sin embargo, de ellos por una modalidad esencial: es consciente no sólo en su conclusión, sino también en su proceso de elaboración.

Ya hemos encontrado la conciencia como elemento básico de nuestra experiencia fundamental, como el factor sin el cual nuestra vida psíquica, en su dato primero, no tendría, al menos para nosotros, sentido alguno. ¿Se trata, pues, como lo afirma la psicología común, de una especie de pantalla en la que se proyectan los fenómenos de nuestra duración? Para poder admitirlo tendríamos que olvidar nuestros actos llamados involuntarios que proceden, sin embargo, también ellos, de una elección, pero de una elección cuyo proceso permanece fuera de nuestra conciencia: proceso que nos es inútil conocer puesto que la elección no racional no exige ninguna deliberación, y se manifiesta de modo automático según nuestra intención directriz y siempre en el sentido de la adaptación necesaria.

Por el contrario, la elección racional no puede existir sin la conciencia de los elementos que intervienen en nuestra decisión, y de la relación que establecemos entre ellos. Más todavía, el acto será tanto más acertado y, por consiguiente, tanto más eficaz cuanto que hayamos considerado conscientemente un número mayor de las posibilidades entre las cuales tenemos que elegir, y un número mayor de los factores de nuestra determinación.

Vemos, por tanto, que conciencia y deliberación van a la par, y que la conciencia está ligada al acto racional con el cual se confunde. Para emplear de nuevo una imagen que ya hemos utilizado en un trabajo anterior, podemos decir que la conciencia es para la inteligencia lo que los faros son para el automovilista: ilumina los varios caminos entre los cuales debemos elegir , y nos permite reconocer el mejor adaptado al itinerario fijado por nuestra intención directriz.

La conciencia no es, por consiguiente, sino nuestra inteligencia racional en cuanto se proyecta sobre aquellos elementos de nuestra vida interior que tiene que conocer para elegir el camino a tomar a fin de permanecer fiel a la intención directriz de nuestro yo. Actúa, por tanto, como un haz de luz que penetra nuestra vida profunda, e ilumina sólo las imágenes que son necesarias a la elaboración racional de nuestros juicios deliberados.

Encontramos una prueba decisiva de tal teoría en la observación de los sonámbulos y, de modo más general, en el estudio de nuestros reflejos durante el sueño. Reaccionamos automáticamente a excitaciones sensoriales que nuestro cerebro recibe y contesta. Este último funciona, pues, perfectamente pero sin ninguna deliberación racional, y quedamos inconscientes. De ahí resulta, por una parte, que el pensamiento no depende necesariamente de la conciencia y, por otra parte, que la conciencia no es sino la razón. Eso nos explica por qué nuestro sentimiento cenestésico, infraestructura de nuestra duración, permanece al margen de nuestra vida consciente.

Como lo escribimos en "La inteligencia organizadora", ensayo en el cual estudiamos detenidamente el problema de la conciencia, "el sentimiento cenestésico representa nuestro cuerpo, vale decir, un complejo orgánico sobre el cual nuestra razón no tiene sino poca influencia. Sería inútil, y hasta perjudicial, que tuviéramos conciencia del funcionamiento de cada uno de nuestros órganos y, ¿por qué no?, de cada una de nuestras células. Por eso, el chorro de conciencia no alumbra resueltamente esta parte de nuestra vida psíquica y se limita a dibujar vagamente sus contornos, a captar el ritmo del conjunto sin entrar en los detalles. Para tomar otra vez nuestro ejemplo, el automovilista estaría bien desconcertado si sus faros, en lugar de alumbrar la superficie de la carretera e indicar así su estado y su trazado, emitieran rayos que penetrasen en el suelo y revelasen su composición geológica. La conciencia actúa como los faros: está construida para someter, a nuestra reflexión, los datos que le son útiles, y el haz de la inteligencia racional sólo roza la expresión psíquica de nuestro cuerpo".

11. EL SUBCONSCIENTE

Nuestra vida psíquica consciente es, por tanto, comparable con la superficie del río que ilumina la luz del día, pero siempre que se la distinga cuidadosamente de la conciencia, que es a la vez factor de "iluminación" y de organización de las imágenes que componen el plano superior de nuestra duración.

La conciencia es, si se quiere, la luz que "alumbra" una capa de nuestra vida interior, pero una luz sin la cual los elementos que penetra no tendrían la misma composición ni el mismo movimiento; una luz que, lejos de ser exterior a la corriente, le sería, por el contrario, inmanente, actuaría esencialmente en ella e iría a buscar en las profundidades los materiales necesarios a la elaboración de la capa superior. Pero ¿qué hay y qué ocurre debajo de nuestro pensamiento consciente?

Ya sabemos que allí se encuentra nuestra duración cenestésica, trama moviente de nuestra vida racional que empapa. Y también sabemos que el sentimiento de nuestra existencia está suplantado, y como repelido, por nuestras imágenes conscientes, puesto que en su ausencia, pero sólo en su ausencia, se ofrece en alguna medida a nuestra autoobservación.

Nuestra vida psíquica posee, por tanto, una zona subconsciente cuyas imágenes están organizadas en conjuntos coherentes, aunque su orden no proviene de nuestra razón. Estos conjuntos no están aislados de la zona consciente sino que constituyen sus cimientos, unos cimientos dinámicos que ejercen una presión constante debajo de la capa racional y tratan de traspasarla o, por lo menos, de inmiscuirse en ella. Lo comprobamos, no sólo por el estudio de la duración cenestésica, sino también por el análisis de la mayor parte de las elecciones merced a las cuales progresa nuestro pensamiento. Pocas de ellas, en efecto, son el resultado de un proceso de deliberación.

Por lo general, sólo tenemos conciencia de una decisión que reconocemos como nuestra, pero cuya elaboración somos incapaces de explicarnos por la sencilla razón de que procede de un juicio automático, cuyas fases se han desarrollado subconcientemente. En los casos extremos, sueño y sonambulismo, la decisión misma permanece fuera de una vida consciente por completo apagada. Nuestro pensamiento intelectual, ya que se trata de elecciones y, por consiguiente, de juicios adaptivos, puede por tanto caminar, con diferencias de modalidades, en nuestra vida psíquica consciente o en nuestra vida psíquica subconsciente.

Lo mismo pasa con nuestro pensamiento imaginativo. Podemos ordenar las imágenes con plena conciencia y deliberando su elección y sucesión, así como lo hacemos, verbigracia, cuando describimos un paisaje. Pero el sueño nos muestra que existe un pensamiento imaginativo cuyo orden se impone fuera de toda actividad consciente, mientras que la "rêverie" atestigua una elaboración imaginativa automática, pero cuyo flujo se inscribe, no obstante, en nuestro consciente. Más todavía, en algunas "rêveries" y hasta en ciertos sueños

"dirigidos", nos es imposible considerar del todo subconsciente el ordenamiento de las imágenes, cuya evolución tenemos conciencia de orientar: estamos en un estado indeciso que se desliza constantemente de la subconciencia a la conciencia, y viceversa, y nuestras imágenes se ensamblan en una zona indeterminada que flota entre los dos estratos sobrepuestos de nuestra vida psíquica organizada.

En la otra extremidad, si se puede decir, de nuestro subconsciente, se constituyen y se desarrollan conjuntos imaginales de que la memoria ni siquiera es capaz, como lo hace para el sueño, de darnos conciencia a posteriori y que no surgen sino accidentalmente, o merced a una técnica tal como el psicoanálisis, en la vida consciente.

Ejercen, sin embargo, constantemente una presión sobre ella - o, mejor, debajo de ella - y la penetran en alguna medida. Pero se forman y progresan por sí mismos, según un orden que no es el orden racional pero corresponde, sin embargo, a una realidad de nuestro yo. Sin dichos complejos subconscientes, un fenómeno tan importante como la conversión quedaría incomprensible, fenómeno que no se limita al dominio religioso, sino que expresa todo cambio repentino de nuestro pensamiento que la observación del consciente no basta para justificar. Para que la conversión sea susceptible de explicación, es preciso que corresponda al aflujo brutal en nuestro consciente de un complejo de imágenes que, después de presionarlo por debajo y suscitar así en él un estado de inquietud, rompe por fin el "cielorraso" que le prohibía la entrada.

Por debajo de nuestro pensamiento consciente existe, por tanto, un pensamiento subconsciente que lo influye constantemente y sin que nos demos cuenta, imponiéndose, a veces, en una victoria de nuestra vida profunda sobre nuestra vida racional.

12. EL INCONSCIENTE

El decir que tal victoria constituye un triunfo de la incoherencia subconsciente sobre el orden consciente, sería una peligrosa simplificación. La vida subconsciente nos pertenece tan legítimamente como la vida consciente. Está regida por un orden inmanente, así como nuestro pensamiento racional, pero según modalidades distintas. ¿Podemos negar, empero, que nuestro subconsciente dé muestras de cierta incoherencia? No, por cierto, y el sueño nos trae la prueba del hecho.

Tenemos, pues, que distinguir en él varios "estratos psíquicos" a través de los cuales el orden se degrada, desde el juicio intuitivo que parece calcado del juicio racional, aunque su proceso se escapa a nuestra conciencia, y expresa como él, de modo más rígido pero con no menos matices y precisión, la confrontación de nuestra intención directriz con la realidad presente, hasta el torbellino

incoherente de imágenes cuya sucesión no responde evidentemente a ninguna especie de finalidad.

Pero ¿estamos todavía aquí en el seno del subconsciente? Y ¿no habrá una diferencia más afirmada entre tal enredo anárquico imágenes que yacen "a granel" en el fondo de nuestra vida psíquica y nuestro subconsciente, que entre este último y el estrato consciente de nuestra duración que responden ambos a nuestra intención personal? Sí, por cierto. Pero no hay que olvidar que no existe más separación franca entre inconsciente y subconsciente, que entre subconsciente y consciente. Somos nosotros quienes hacemos, según criterios valederos pero, no obstante, arbitrarios, las distinciones indispensables a nuestro afán de clasificación, mas de los cuales la naturaleza se ríe.

La realidad de la vida interior es una, como el curso del río es uno, aunque es legítimo distinguir su superficie de las capas profundas que se mueven con movimiento propio y, estas últimas del fondo limoso que escapa al ímpetu organizado del conjunto. Lo que importa es evitar el fraccionamiento de nuestra vida psíquica y el desconocimiento de los intercambios constantes que se producen entre sus varios estratos. Bien podemos llamar inconsciente, la masa inorganizada de imágenes sobre las cuales corre nuestra duración. Pero no podemos descuidar el hecho de que consciente y subconsciente sacan de este fondo común los materiales que les son necesarios para la elaboración del pensamiento, y de que, por consiguiente, los tres planos esquemáticos de nuestra vida interior son estrechamente solidarios.

El inconsciente es susceptible, como el subconsciente, de transformarse en consciente, vale decir de recibir el chorro de razón que constituye la conciencia. Pero, mientras esta última encuentra en el subconsciente conjuntos imaginales, más o menos coherentes pero siempre organizados, que son el resultado de una elaboración intelectual más o menos larga, no encuentra en el inconsciente sino imágenes sueltas o, más exactamente, unidas sólo por las relaciones que les pertenecen en propio, sin que ningún factor de ordenamiento actúe sobre ellas. Más aún, es evidente que las imágenes que pasan en el inconsciente sufren allí la influencia de la anarquía ambiente, puesto que a menudo vuelven menos precisas que a su entrada.

No olvidemos, sin embargo, que el inconsciente no es un "cajón" para las imágenes, sino simplemente el estrato inferior de una vida psíquica que constituye un todo, cuya organización se degrada insensiblemente desde el consciente hasta el inconsciente, vale decir, una zona donde nuestra inteligencia organizadora, teóricamente todavía presente, está tan debilitada que ya no actúa de modo eficaz y tangible. Salvo, naturalmente, cuando efectúa, desde los estratos superiores, un "buceo" destinado a recoger las imágenes necesarias a la composición consciente o subconsciente de nuestro pensamiento.

13. EL ENSIMISMAMIENTO

Esta última observación, nos permite completar nuestra visión de los intercambios que se establecen entre los varios estratos de nuestra vida psíquica.

Por una parte, las imágenes "suben" en un movimiento que va de lo inorganizado a lo consciente; por otra parte, la inteligencia, racional o no, "bucea" en las profundidades de nuestro yo. Este último fenómeno se presenta a nosotros en dos aspectos de apariencias contradictorias. Ora se trata de un trabajo de nuestra inteligencia cuyo resultado sólo percibimos: la incorporación en nuestro pensamiento de una imagen nueva o renovada. Y tal percepción no se efectúa sino a posteriori, cuando, se trata de nuestro pensamiento subconsciente. Ora, por el contrario, nuestra razón realiza un esfuerzo plenamente consciente de exploración de todos los estratos de nuestro yo, esfuerzo tanto más difícil cuanto más nos hundimos en las zonas menos organizadas.

Nos estudiamos, analizamos y juzgamos en el curso de un verdadero descubrimiento de nosotros mismos. Pero detrás de estas apariencias contradictorias y con modalidades distintas, se trata de un mismo fenómeno: una aportación de imágenes, aisladas o agrupadas, al soporte subconsciente de nuestra duración o a nuestra misma vida consciente, imágenes que constituyen el yo profundo que tenemos que conocer para que nuestro pensamiento nos exprese verdaderamente y nos guíe valederamente.

Pues ¿de dónde provienen las imágenes que incorporamos a nuestra duración por el proceso adaptivo que ya hemos encontrado en el curso de nuestra búsqueda? Del mundo exterior, sin duda. Pero no nos basta, para dirigirnos en dicho mundo y realizarnos en él, captar sus datos útiles y asimilárnoslos. También tenemos que conocer el otro término de la dialéctica adaptiva: nuestro yo. Ahora bien: este yo, considerado sólo desde el punto de vista psíquico, es ante todo, ya lo hemos visto, nuestra duración cenestésica que expresa nuestra vida corporal y, en segundo lugar, las imágenes, ligadas por nuestra inteligencia según nuestra intención directriz, que se sobreponen a ella y reciben de ella su coloración.

Pero dichas imágenes, aquellas que no provienen del mundo exterior, ¿cuál es su origen y qué representan? Su origen es nuestro ser profundo, vale decir, lo grueso del volumen de nuestra vida psíquica que no siempre está presente en nuestra conciencia, pero existe, no obstante, y sin el cual nuestro pensamiento no se concebiría más que la superficie del río sin su masa de agua. Y lo que representan es nuestra historia, el conjunto entero de nuestra experiencia que pesa sobre nuestro movimiento interior, pero surge solamente por pedazos, a medida de sus necesidades, en nuestra vida consciente. Dicho con otras palabras, no nos basta adaptarnos el mundo. Tenemos, además, que adaptarnos a él y, para lograrlo, confrontar imágenes que sean nuestras y nos expresen con imágenes que provienen del medio exterior y lo expresan.

Mas ¿es ésta una explicación suficiente? No, puesto que nuestro pensamiento no siempre está orientado hacia el exterior, ni siquiera está en contacto permanente con él. Prosigue su curso cuando nos aislamos en nosotros mismos, y todas las imágenes que lo componen vienen entonces de nuestro yo profundo. Bien sabemos que una emoción, por ejemplo, que marca el esfuerzo adaptivo de nuestra duración, puede nacer del choque de una imagen interior. Eso bastaría para demostrar que no nos adaptamos solamente al mundo exterior sino también a nosotros mismos.

¿Qué es la conversión de la que ya hemos hablado sino la aparición en nuestra conciencia de imágenes elaboradas subconscientemente y que debemos asimilar por un proceso de adaptación recíproca? Estas imágenes no nos son extrañas. Provienen del fondo de nuestro yo. Pero expresan una parte olvidada de nosotros mismos, una parte diferente de aquella que constituye, en un momento dado, nuestro pensamiento consciente. No podemos, por tanto, considerar nuestra vida psíquica como un conjunto homogéneo que se desplazara con movimiento uniforme. Por el contrario, está constituida de capas de movimientos diversos y a menudo contradictorios. Pero nuestro ser, para afirmarse de un modo eficaz en actos voluntarios que lo expresen valederamente, tiene que hacer su propia síntesis y, por consiguiente, adaptarse a sí mismo.

Esta es la obra de nuestra conciencia que une en un todo armonioso lo que somos y lo que conocemos y, por una sucesión de juicios deliberados, nos realiza, frente al mundo y nos impone al mundo. Nuestra subconciencia prosigue una obra paralela. Es aun, en algún sentido, más representativa de nosotros mismos, porque está más hondamente metida en el substrato de nuestra vida psíquica. Pero posee del mundo un conocimiento insuficiente, aun cuando nuestros sentidos algo la informan, como ocurre para los sonámbulos, y sobre todo ignora el razonamiento sin el cual el juicio, rígido y automático, no puede efectuar una adaptación perfecta.

14. LOS DATOS DE NUESTRA DURACIÓN

Este último análisis nos obliga a revisar en algo la idea que nos habíamos forjado de nuestra intención directriz. Vemos ahora que no es simple, sino que está hecha de tendencias diversas y opuestas que se unen en una síntesis permanente, que constituye precisamente nuestra personalidad, pero, en algunos estados patológicos, sólo lo hacen imperfectamente.

Nuestra intención directriz se construye, por tanto, a lo largo de nuestra historia y no podemos verdaderamente definirla y "trazarla", sino en el instante final de nuestra existencia. No podía ser de otro modo, puesto que hemos visto que existen en nosotros varias capas psíquicas diversamente organizadas que se comunican entre sí pero poseen, sin embargo, una cierta autonomía nacida de una adaptación particular a las imágenes que forman su materia, imágenes diversas

como lo son las relaciones que se establecen entre ellas y, por consiguiente, las modalidades de nuestra inteligencia organizadora.

En nuestro inconsciente descansan nuestras imágenes memoriales, piezas sueltas de nuestra vida psíquica, que conservan en alguna medida su orden propio, vale decir, el orden constitutivo que tenían cuando eran actuales. Dichas imágenes son el residuo de nuestra historia toda. Nuestra inteligencia las recupera para incorporarlas a nuestro pensamiento fluyente, sea que las utilice tal cual, o bien que las descomponga previamente en sus factores para amalgamarlos en nuevas imágenes inventadas o fundirlos con factores nuevos que afluyen de nuestro sentimiento cenestésico y de nuestros sentidos.

La materia prima imaginal de nuestro subconsciente y de nuestro consciente proviene, pues, de un triple aporte corporal, sensorial y memorial. ¿Debemos agregar un cuarto, conceptual, considerando que los conceptos, esquemas puramente intelectuales, no corresponden a ninguna realidad concreta y son lisa y llanamente inventados por nosotros sin que utilicemos, para hacerlo, datos adquiridos algunos? Eso sería olvidar que los conceptos son, también ellos, imágenes actuales o memoriales que no sacamos de la nada sino de nuestra experiencia interior y exterior. Son complejos de relaciones constitutivas esenciales, vale decir, imágenes psíquicas depuradas de todo factor accidental o particular. Las relaciones que los componen no son innatas, sino inducidas de imágenes concretas; lo que no quiere decir, sin embargo, que sean todas de origen exterior, puesto que gran parte de las imágenes concretas de nuestra vida psíquica provienen de nuestro sentimiento cenestésico y expresan nuestro cuerpo con, por supuesto, sus relaciones constitutivas.

Aunque independientes de las otras imágenes, los conceptos proceden de ellas merced a un trabajo de análisis y síntesis de nuestra inteligencia. Decimos: de nuestra inteligencia, en general, puesto que, si la mayor parte de los conceptos son de creación racional, hay algunos que se constituyen en nuestro subconsciente, en particular aquellos que se relacionan con nuestro cuerpo. Así pues, las imágenes conceptuales se agregan a las imágenes corporales, sensoriales y memoriales de las que salen para ensamblarse, por acción de nuestra inteligencia organizadora y en el sentido impuesto por nuestra intención personal - o por una de las tendencias diversas cuya síntesis constituye - en las series organizadas que forman nuestro pensamiento, es decir, los estratos superiores de nuestra vida psíquica.

15. LA LUCHA POR LA AUTONOMÍA PERSONAL

Poseemos ahora todos los elementos que nos permiten tener una visión de conjunto de nuestra vida interior. Podemos considerarla, esquemáticamente, como la superposición de capas movientes diversamente organizadas por intenciones diversas, jerarquizadas del inconsciente al consciente y que

concurren, cada una en su lugar y según su finalidad propia, a la armonía del conjunto y a la afirmación del yo así creado.

La personalidad es, por tanto, una síntesis de movimientos imaginales ordenados y orientados por una inteligencia que obra según modalidades distintas. Dimana de este análisis que nuestro ser interior no se realiza solamente por actualización electiva entre sus posibilidades potenciales, sino también por proceso dialéctico - si se nos permite emplear este término cuando se trata de factores múltiples - de conquista permanente de su unidad y autonomía. Conquista permanente, decimos, puesto que nuestra personalidad sin cesar tiende a disociarse por el doble aflujo de las imágenes externas e internas.

Hemos visto que sólo un esfuerzo de adaptación permite la asimilación o el rechazo de la imagen que penetra en nosotros y, luego, el mantenimiento de nuestra armonía personal. Ahora bien: las imágenes afluyen constantemente del mundo exterior, por nuestros sentidos, y de nosotros mismos, o sea, de nuestro cuerpo y de los estratos inferiores de nuestra vida psíquica. Nuestro equilibrio dinámico está, por tanto, en permanente peligro de ruptura. Bajo el choque de las imágenes, tendemos sin cesar a dividirnos en varias "subpersonalidades" divergentes y, a veces, enemigas.

Si nuestra inteligencia intencional no está proporcionada a la fuerza y al número de las imágenes que se presentan a ella, vale decir, en definitiva, a nuestro vigor corporal y sensorial, duramos en un estado de subtensión constante o momentánea. Incapaces de incorporar como de rechazar la imagen, vivimos en la turbación psíquica nacida de la inadaptación. Nos transformamos en receptivos puros y nos dejamos arrastrar por el flujo exterior o interior que se impone a nosotros con su dinamismo propio, y que no podemos "personalizar", aún cuando viene de nosotros - de nuestro cuerpo - o ha sido ya seleccionado por nuestros sentidos en el conjunto de la naturaleza que nos rodea.

Ya no se trata aquí de la depresión pasajera, consecutiva a un movimiento de tensión, sino de una "falta de presión" psíquica más o menos acentuada. Entre la "rêverie", en la cual nos dejamos arrastrar por imágenes que no han sido objeto de ningún juicio de adaptación, y el desdoblamiento alucinatorio, en el curso del cual creemos ver personificarse una parte de nosotros mismos, sólo hay una cuestión de grado. En el "rêveur" como en el alucinado, se desarrolla un sistema parasitario de imágenes que aplasta su intención personal y la sustituye con más o menos fuerza. Se trata, en todos los casos, de un debilitamiento de nuestro yo, vale decir, de nuestra armonía, de nuestra unidad y de nuestra unicidad psíquicas.

Son éstas, se nos contestará, situaciones patológicas. Pero tal carácter proviene del fracaso de la personalidad intencional. No por eso queda menos que una feliz conclusión no suprime el hecho de la lucha. Nuestro ser interior, en razón de su naturaleza y de sus condiciones de duración, está obligado a una superación incesante de sus datos constitutivos. Progresa, se afirma y obra sólo por una

síntesis permanente en y por la cual se obtiene la victoria personal sobre los factores de disociación que llevamos en nosotros.

¿Debemos excluir de tal proceso dialéctico pluralitario nuestra duración cenestésica que nos apareció, en el curso de nuestra experiencia fundamental, como unitaria y que nuestros análisis posteriores nos han mostrado como la base constante de nuestra vida psíquica? Todavía no podemos contestar tal pregunta. El sentimiento cenestésico es, ya lo hemos visto, toma de conciencia de la armonía vital de nuestro cuerpo. Tenemos, pues, que proseguir con nuestra búsqueda por el análisis de nuestro ser en cuanto corporal.

CAPÍTULO II
EL HOMBRE OBJETIVO

16. EL CONOCIMIENTO DEL YO CORPORAL

Volvamos a nuestra experiencia fundamental. Nos da, ya lo hemos visto, el sentimiento de nuestra existencia, a la vez psíquico, puesto que constituye la trama de nuestra vida interior y corporal, puesto que no es sino la expresión inmaterial de nuestra vida orgánica. En el capítulo precedente, profundizamos en las consecuencias de dicho sentimiento cenestésico, vale decir que reconocimos y analizamos los varios factores que lo componen o se agregan a él para constituir nuestro pensamiento. Tenemos que empezar de nuevo nuestra búsqueda desde nuestro punto de partida, pero orientándola diferentemente, e intentar el análisis del cuerpo mismo.

Recordemos, en primer lugar, que hemos llegado a la conclusión del origen corporal del sentimiento cenestésico por la sencilla razón de que nos está dado como conciencia, no teniendo sentido la conciencia pura y no pudiendo tratarse de la conciencia de elementos psíquicos puesto que, en el curso de nuestra experiencia fundamental, lo psíquico está constituido por entero precisamente por nuestra duración cenestésica. Así, pues, hemos tenido que admitir que dicha duración emana de un elemento no psíquico de nuestro ser.

Llamando cuerpo a este elemento indeterminado, nos hemos adelantado un poco a nuestra búsqueda, para la claridad de nuestra exposición. En la realidad, todo lo que podemos, desde este punto de vista, sacar de nuestra experiencia fundamental es que existe en nosotros un "algo" que no es nuestra vida psíquica pero le es, no obstante, indispensable, puesto que, sin duración cenestésica, no habría vida interior. ¿Cómo podemos pasar de la afirmación al conocimiento?

Ante todo, prosiguiendo nuestra experiencia primera como ya lo hemos hecho. Las imágenes que se insertan en nuestra duración no son exclusivamente de origen exterior. Algunas de ellas expresan, sin duda, el mundo que nos rodea. Pero otras vienen de este "algo" del que ya conocemos la existencia. Sentimos los latidos de nuestro corazón, las contracciones de la mayor parte de nuestros músculos y, en algunos casos, aun el funcionamiento de órganos tales como el hígado o el estómago. El "algo" se precisa. Nuestra duración, aunque conservando su base cenestésica global, se diferencia en imágenes y grupos de imágenes localizadas que ya no expresan lo indefinido sino un conjunto, heterogéneo y armonioso a la vez, de elementos que conocemos "por dentro", vale decir, en su funcionamiento vital.

Conocimiento todavía meramente subjetivo que completamos con rapidez. Pues de las imágenes que nos llegan del mundo exterior por intermedio de nuestros órganos sensoriales, algunas corresponden a un objeto que, sin duda alguna, forma parte de dicho mundo, ya que las excitaciones que provienen de él no son diferentes en esencia de aquellas que provocan los otros objetos exteriores, pero al mismo tiempo, es nosotros.

No hay aquí ninguna evidencia: el niño explora y descubre su cuerpo como lo hace de cualquier objeto y, según parece, sólo se da cuenta poco a poco de que se trata de sí mismo. Tampoco hay una afirmación indemostrable: pues comprobamos la perfecta correspondencia entre las imágenes internas que emanan de nuestro cuerpo y penetran en nuestra duración, y las imágenes externas que nos dan nuestros sentidos. Este músculo cuya contracción sentimos, podemos captar su cambio de forma y consistencia con ayuda de nuestros ojos y nuestras manos; este estómago que manifiesta su existencia cuando tenemos hambre, por ejemplo, podemos ubicarlo del exterior y hasta modificar, por una presión liviana, el sentimiento psíquico directo que tenemos de él. De ahí dimana que el conocimiento interior de dicho "algo" complejo de que hablábamos más arriba y el conocimiento sensorial de uno de los elementos, perfectamente individualizado, del mundo exterior poseen un único y mismo objeto, nuestro cuerpo, aprehendido en dos aspectos distintos merced a dos métodos diferentes.

Se nos objetará que dicho conocimiento sensorial aún es subjetivo. Sí, por cierto, pero exactamente como lo es nuestro conocimiento del mundo exterior entero, con la misma posibilidad de confirmación científica. La contracción de uno de los músculos puede ser registrada por un dinamómetro como por nuestra mano, y los latidos de nuestro corazón pueden ser inscriptos en un electrocardiograma. Nuestro cuerpo es por tanto, para nosotros, la más segura y la mejor conocida de las realidades, puesto que lo conocemos como cualquier objeto a nuestro alcance, pero además lo captamos del interior, en su funcionamiento íntimo. Nos formamos de él una imagen tan precisa y tan "viviente", que algunos alucinados la proyectan fuera de sí mismos y atribuyen a su "doble" una consistencia idéntica a la de cualquier otro ser humano.

17. DIFERENCIACIÓN MATERIAL DEL CUERPO

Tratemos de ponernos, por el pensamiento, en el lugar del niño que está descubriendo su cuerpo, intento legítimo y factible puesto que consiste simplemente en eliminar de nuestra experiencia fundamental las imágenes memoriales que nos hacen reconocer nuestro yo objetivo.

El niño se toma el pie en lugar del sonajero: ¿qué comprobaría si poseyera nuestro raciocinio? Primero, que lo que tiene en mano está provisto de ciertos caracteres idénticos a los de su juguete: la extensión, puesto que su mano no logra encerrarlo; el peso, puesto que debe ejercer un cierto esfuerzo muscular para alzarlo; la consistencia, puesto que no es posible atravesarlo con el dedo. Si adelanta más su búsqueda, el niño podrá concluir que su pie es un objeto material al igual que el sonajero, pero que difiere de, él cualitativamente: posee una forma distinta, es menos duro, más pesado, etc.

Prosiguiendo su exploración, tendrá que comprobar que su pie no es un objeto autónomo, sino solamente una parte de un objeto mucho más amplio y complejo que también responde a la misma definición. Así el cuerpo es reconocido en su unidad y, por eso mismo, diferenciado del mundo exterior. Es un objeto material en medio de otros, y nos es posible someterlo a las técnicas científicas que nos permiten estudiar la materia. Hagámoslo, y no nos harán falta sorpresas.

Examinemos nuestro cuerpo, ya no con nuestros ojos, sino con ayuda de un espectroscopio. Su forma y sus dimensiones ya no serán las mismas, puesto que estará rodeado de un "aura" provocada por los rayos infrarrojos que se desprenden de él y le pertenecen tan legítimamente como la piel que nos parecía delimitarlo. Si lo ponemos, por el pensamiento, en el famoso ascensor de Einstein que anula o multiplica la gravedad, su masa, vale decir, para nosotros, su peso, estará anulado o multiplicado. Si lo examinamos con los rayos X, perderá su consistencia y se mostrará poroso. Más todavía, en este mismo orden de ideas, un estudio microfísico nos enseñará que nuestro cuerpo sólido está hecho de una multitud de corpúsculos desprovistos de extensión o, mejor todavía, de un vacío en que se mueven a gran velocidad cargas, eléctricas sin volumen.

¿Resulta de todo eso que el cuerpo extenso, pesado y consistente no es sino una ilusión? De ningún modo, sino simplemente que esas cualidades por las cuales lo reconocemos y lo delimitamos sólo son valederas a nuestra escala de observación. Nuestros sentidos nos dan de nuestro cuerpo, como de los demás objetos, el conocimiento fenoménico que nos es útil y se armoniza con el conocimiento interior que tenemos de nosotros mismos. Lo que importa es que examinemos al mundo y a nosotros con el mismo anteojo, aunque bajo varios ángulos, de modo que las relaciones que establezcamos entre lo que somos nosotros y lo que es lo otro sean exactas.

Nuestros sentidos nos permiten distinguir nuestro cuerpo de los demás objetos que nos rodean, y diferenciarlo materialmente de ellos. El hecho de que las

cualidades que atribuimos a la materia sean relativas y sólo existan en ciertas condiciones y a cierta escala de observación no quita nada a la objetividad de nuestra experiencia, sino solamente a su completud. Eso no impide que la diferenciación de nuestro cuerpo por nuestros sentidos sea grosera y responda a una visión de conjunto, y que no nos esté prohibido recurrir a las técnicas científicas para precisarla. Pero lo esencial nos está dado naturalmente: nuestro cuerpo es un pedazo de materia que forma parte del mundo, mas posee una cierta autonomía, es decir, una cierta individualidad.

18. ESTRUCTURA DEL CUERPO

Nuestro reconocimiento de dicho pedazo de materia ha consistido, hasta ahora, en separarlo del conjunto al que pertenece pero del que se distingue por la forma y las dimensiones. Debemos notar, sin embargo, que nuestro cuerpo, como objeto conocido por los sentidos, sólo se nos aparece como un bloque por un esfuerzo de síntesis. El niño no descubre su cuerpo, sino su mano, su pie, su boca, etc., como objetos distintos pero provistos de una cualidad común, la de formar parte de sí mismo. Su cuerpo no es para él, en un primer momento, sino una resultante, y sólo después reconocerá su unidad. Podemos, por consiguiente, decir que comprueba su diferenciación estructural o, por lo menos, una cierta diferenciación estructural, antes de su diferenciación individual.

Por nuestro sentimiento cenestésico, ya tenemos conocimiento de un yo global, al que ligamos los varios elementos que reconoceremos más tarde como partes de nuestro cuerpo. Pero nuestra primera comprobación objetiva es la de la diversidad física de nuestro ser: tenemos pies, manos, miembros, y una masa a la que se ligan. A tal diversidad física, se agrega la diversidad funcional, puesto que cada una de dichas partes de nosotros nos es útil de un modo particular, y tiene para eso, cualidades propias. Nuestros sentidos, merced a los cuales hemos podido diferenciar nuestro cuerpo del mundo exterior, pertenecen a algunas de nuestras partes especializadas, sobre todo a la cabeza que posee, en exclusividad, los órganos de la vista, el oído, el olfato y el gusto, lo que constituye una de las razones por las cuales al sentido común le repugna considerarla como parte del cuerpo, al que el lenguaje corriente la opone a menudo.

Repugnancia comprensible, puesto que la cabeza nos parece ser el lugar de nuestra vida psíquica y lo es, de todo modo, del lenguaje por el cual expresamos nuestro pensamiento. Pero repugnancia inadmisible, puesto que la cabeza forma parte, físicamente, de ese objeto material que llamamos cuerpo. El cerebro que contiene no es, desde tal punto de vista, sino uno de los órganos internos cuya presencia y actividad adivinamos más o menos y que logramos a veces distinguir en el seno de nuestra masa corporal. Sólo tenemos de ellos, sin embargo, un verdadero conocimiento por el análisis científico que nos permite agregar a la diversidad física y a la diversidad funcional ya observadas la diversidad

fisiológica que hace manifiesta la multiplicidad de nuestros órganos diferenciados.

Asimismo, descubrimos, merced a él, que nuestros órganos están hechos de tejidos de propiedades particulares, y que estos tejidos están compuestos de células que gozan de una cierta autonomía física. Si vamos más lejos todavía, llegaremos a reducir dichas células en elementos químicos, que no son sino algunos de aquellos que constituyen el conjunto del mundo material, y, después, las moléculas químicas en átomos, vale decir, en cargas eléctricas diversas.

Esquemáticamente, nuestro cuerpo posee, por tanto, una estructura piramidal múltiple. Los átomos están agrupados en moléculas, las moléculas en células, las células en tejidos, los tejidos en órganos y, por fin, los órganos en nuestro yo corporal. Tal estructura es compleja y el conjunto a que pertenece es esencialmente heterogéneo. Pero el cuerpo, así considerado sólo en su aspecto estático, no se diferencia de una simple piedra sino por su grado de complicación.

19. EL DINAMISMO DEL CUERPO

En la realidad, ni el cuerpo ni sus elementos orgánicos constitutivos se presentan a nosotros en forma estática. El movimiento es una de sus propiedades fundamentales. La observación inmediata nos revela el desplazamiento de nuestros miembros, la contracción de nuestros músculos externos, la movilidad de nuestros ojos y de nuestra cara. Una búsqueda algo más profundizada nos hace manifiestos los latidos de nuestro corazón y las variaciones de nuestros pulmones. Un estudio fisiológico nos da cuenta de los intercambios internos de nuestras glándulas, de nuestro estómago y de nuestros intestinos. Podemos, por fin, comprobar científicamente la renovación de nuestras células y, en alguna medida que depende de las actuales técnicas, las variaciones eléctricas de dichas células y de los átomos que las componen.

Así, pues, no hay nada de inerte en nuestro cuerpo, ni siquiera la materia físico-química que constituye su base. Pero nuestra observación nos obliga a ir más lejos que una simple suma de movimientos variados, y a reconocer su coordinación en lo que podríamos llamar una estructura dinámica. La renovación celular está sujeta a un ritmo que varía con cada tejido, pero también con las circunstancias particulares del conjunto orgánico. La actividad de cada glándula se manifiesta según un ritmo propio de secreción, también sometido en alguna medida a las necesidades del cuerpo entero. El corazón produce por su latido un ritmo circulatorio variable. Los pulmones trabajan según un ritmo respiratorio, y el complejo estómago-intestino según un ritmo digestivo. No olvidemos, aunque dicha enumeración incompleta sólo tiene un propósito ejemplar, los ritmos de nuestros intercambios químicos y aquellos de nuestros influjos nerviosos.

Todos estos movimientos diversos se combinan para formar, a la escala del organismo, el ritmo vital único que expresa el funcionamiento armonioso o, por lo menos, en busca de armonía, de nuestro ser corporal. Ritmo vital que es a la vez ritmo de nuestra vida, puesto que esta última se identifica con el flujo unificado de nuestros varios movimientos, y ritmo de nuestra vitalidad, puesto que pasa por fases alternadas y sucesivas de tensión y de depresión, de actividad y de descanso, de ímpetu y de cansancio, de vigilia y de sueño. Y ese ritmo se inscribe en el ciclo más amplio de los grandes períodos de nuestra existencia, desde la edad embrionaria hasta la senectud.

Si trazáramos la curva de nuestro dinamismo corporal, se notaría un movimiento ascendente desde el huevo primitivo hasta la madurez, seguido por un movimiento descendente hasta la muerte. Pero cada uno de los elementos de tal curva sería la resultante de curvas secundarias correspondientes a nuestros ciclos cotidianos y cada una de estas últimas sería a su vez la resultante de nuestros ritmos orgánicos diversos. La amplitud de la curva vital y la de cada uno de sus ritmos constitutivos dependerían, por tanto, de la energía del cuerpo y de la de cada parte considerada.

Podemos ahora tener una visión de conjunto de nuestro dinamismo corporal: es un haz de fuerzas en perpetua evolución que se transforma sin cesar y sigue siendo, no obstante, sí mismo. Tal cambio en la permanencia es lo que nos ha permitido definir nuestra duración psíquica. Es, por tanto, legítimo hablar de una duración corporal hecha de modificaciones internas orgánicas y celulares, y de excitaciones sensoriales de origen externo. Aun si no se admite la hipótesis, insuficientemente demostrada todavía, según la cual las células se portarían como minúsculos osciladores eléctricos que vibraran más o menos poderosa y armónicamente, hipótesis ésta que haría "palpable" nuestra duración biológica, queda que los movimientos energéticos variables de las células y de los órganos, constituyen un flujo dinámico unitario de tensión cambiante. Esa duración considerada en su permanencia, es la que llamamos nuestro temperamento. Considerada en su carrera, la llamamos nuestro envejecimiento.

20. LA ORGANIZACIÓN FUNCIONAL DEL CUERPO

Hemos reconocido en nuestro cuerpo una estructura y en su dinamismo una coordinación entre sus fuerzas constitutivas. Pero esta doble comprobación, no bastaría para prohibirnos ver en nuestro organismo un simple complejo contingente y accidental. Las gotas de lluvia que se reúnen en charcos en la calzada poseen, indiscutiblemente, un orden estructural, puesto que están yuxtapuestas de una cierta manera y no de tal otra, y una conjugación de movimientos, puesto que se reúnen. ¿Debemos admitir que las moléculas, las células y los órganos de nuestro cuerpo se han agrupado, y las fuerzas que emanan de ellos forman nuestra duración biológica, por el simple juego del azar?

El cálculo de las probabilidades hace la cosa altamente inconcebible. Más todavía: aun si el azar pudiera justificar la ensambladura de las partes constitutivas de nuestro cuerpo y de las fuerzas que manifiestan, no podría explicar el funcionamiento de las células, de los órganos y del mismo organismo. Cada uno de nuestros órganos posee una individualidad propia, puesto que nos es posible, con ayuda de una técnica apropiada, separarlos del conjunto biológico al que pertenecen, y hasta mantenerlos artificialmente en actividad fuera de dicho conjunto.

Cada uno ejerce, por tanto, una función particular con vistas a la cual está organizado. Su orden estructural y dinámico no es simple yuxtaposición y conjugación. Tiene su razón de ser, vale decir, es la causa de un efecto que busca y del que recibe su justificación, exactamente como la máquina es la causa del producto que fabrica pero encuentra en él su legitimación. No se puede concebir la máquina sin intención funcional, ni el órgano. Ambos funcionan porque tienen una función que desempeñar, y su funcionamiento está condicionado por su estructura.

No obstante, si bien el órgano posee una cierta individualidad, no goza de ninguna independencia. La pata de rana cortada podrá seguir reaccionando a ciertas excitaciones, pero su reacción no tendrá sentido ni utilidad alguna. La glándula, convenientemente alimentada en condiciones adecuadas, podrá seguir secretando, pero su producto no servirá para nada. Dicho con otras palabras, el órgano no está dirigido por ninguna finalidad propia o, por lo menos, su finalidad sólo toma su sentido cuando se integra al conjunto en provecho del cual trabaja.

Por otra parte, no olvidemos que la operación que consiste en aislar un órgano y mantenerlo en funcionamiento es arbitraria y sofisticada. No aludimos a ella sino para mostrar la individualidad de los órganos que, en la realidad natural, la única que nos interesa, sólo funcionan o, por lo menos, funcionan útilmente cuando están unidos en el organismo, vale decir, ligados entre sí por la sangre y el sistema nervioso, y orientados por una intención directriz unitaria que los penetra superándolos.

Ocurre lo mismo con las células en las que podemos disociar analíticamente nuestros órganos. Cada una de ellas constituye un mundo infinitamente complejo que posee su orden propio, todavía muy mal conocido pero manifiesto. Dichas células, de varias razas y dotadas de propiedades peculiares, no se yuxtaponen al azar : se asocian para constituir los órganos y el organismo todo. Cada una tiene su función que corresponde a sus capacidades. Por tanto, están predestinadas por su ser mismo.

Sólo un análisis superficial, fundado en su estructura exterior, nos permite, pues, definir nuestros órganos y nuestras células como los elementos constitutivos de un organismo complejo. Fisiológicamente, el organismo es simple. Se constituye y funciona según un pensamiento que le es inmanente, y mantiene su unidad esencial a través de la especialización de cada órgano y de cada célula que crea y

cuya actividad determina. El atribuir a dicha organización funcional de nuestro cuerpo un carácter de contingencia resultaría reconocerle al azar una intención, lo que sería absurdo.

21. EL INSTINTO ORGÁNICO

La intención funcional de nuestros órganos se afirma de modo particularmente claro cuando toma la forma de un instinto. Es verosímil que nuestra actividad instintiva sea, en algunos casos, el producto de una experiencia transmitida por vía hereditaria. Pero tal explicación no es valedera cuando el órgano es inconcebible sin el instinto que determina su uso.

La serie de actos de reproducción, íntegramente razonados, que sería indispensable para la constitución del instinto sexual por hábito transmitido, es impensable puesto que presupondría una verdadera adivinación del papel biológico de órganos del que, por definición, ningún instinto daría el modo de empleo. El órgano de reproducción no tiene sentido ni se concibe, sino acompañado de la tendencia que incita a su dueño a buscar el órgano complementario, vale decir, muy exactamente, del instinto sexual. Se trata aquí de una adaptación a las condiciones mismas de la evolución biológica de nuestro ser. El instinto no se diferencia de las leyes fisiológicas de las que no es posible separarlo. Entre la organización y el instinto, hay la misma continuidad que entre el órgano y la función. El instinto no es sino el prolongamiento necesario, esencialmente previsto, de la ley.

Tenemos, sin embargo, que hacer una importante reserva acerca de ese término de prolongamiento. Debe estar bien entendido que lo empleamos sólo en un sentido pragmático: poseemos órganos genitales antes de realizar el apareamiento según las normas de nuestro instinto sexual. El instinto es, por tanto, desde este punto de vista, el prolongamiento del órgano y de su organización. Pero nos sería fácil invertir la relación y decir que el órgano toma su sentido, y hasta se concibe sólo en la medida que será utilizado y que, por tanto, el instinto debe preexistir al instrumento que usará, exactamente como la intención creadora del artesano preexiste a la herramienta que imagina y fabrica para realizarla.

Esos dos puntos de vista sólo son contradictorios en apariencia. En la realidad, los instintos que podemos definir como prolongamientos de leyes fisiológicas no se distinguen, en su esencia, de dichas mismas leyes. El órgano sin el instinto no se puede concebir como tampoco el instinto sin el órgano. Sabemos que el instinto sexual desaparece si se amputan al hombre sus órganos genitales, pero que, por otra parte, los músculos se atrofian cuando no funcionan. La razón de este doble fenómeno es muy sencilla : el instinto no es una tendencia que el órgano se agrega para lograr su propósito, sino el mismo órgano en cuanto lo consideramos como actuando o, mejor todavía, el orden dinámico del órgano. Separar estructura y finalidad es puramente arbitrario, puesto que la estructura

sólo existe en función de su finalidad inmanente la que, a su vez, no puede realizarse sino merced a una cierta organización.

La estructura es, por tanto, funcional como lo es la intención. Todo eso es valedero, por supuesto, no sólo para los órganos, sino también para el organismo que los abarca. Además, aquí tampoco nos resulta posible considerar el órgano aislado. El instinto sexual es la intención funcional de un conjunto orgánico perfectamente delimitado. Pero, no obstante, no tendría sentido alguno si dicho conjunto estuviera separado del cuerpo, puesto que la función individual de los órganos genitales no es sino una especialización y, podríamos decir, una delegación del organismo al que pertenecen. Lo que nos obliga a considerar, una vez más, la unidad funcional de nuestro cuerpo.

22. MEMORIA Y PREVISIÓN ORGÁNICAS

La actividad de nuestro cuerpo como de cada uno de nuestros órganos depende, pues, de una intención directriz de nuestro ser que se realiza y crea, por su realización, nuestra duración biológica. Pero dicha duración no es sólo progresión en el tiempo o, lo que sería más exacto, como lo veremos más adelante, progresión del tiempo. Expresa las modificaciones que acaecen en nuestro organismo, modificaciones esenciales que proceden del esquema general de nuestra evolución, y modificaciones accidentales que responden a las exigencias contingentes de los acontecimientos.

Pero nuestro ser fisiológico no dura sólo en el instante presente, y hasta podríamos decir que la duración, continua por naturaleza, excluye el presente o, por lo menos, lo reduce a un límite matemático entre el pasado que ya no es y el futuro que todavía no es. Nos parece, por tanto, imposible admitir que el pasado haya desaparecido lisa y llanamente, borrado y como repelido en la nada por una realidad inmediata. Además, nuestro pasado corporal no es sino el pasado de nuestra duración, vale decir, una síntesis de modificaciones parciales que constituyen el flujo cambiante de nuestra vida orgánica. Es necesario, luego, que nuestro ser fisiológico haya registrado su pasado, y que dicho pasado intervenga para modificar la organización que dura, vale decir, se conserva transformándose sin cesar.

Cada acontecimiento orgánico se imprime en nuestro cuerpo en forma de modificación definitiva de sus células y sus humores. El envejecimiento de un órgano o del cuerpo todo no es sino su individualización cada vez más grande o, considerado desde otro punto de vista, la evolución de su historia. Nuestro cuerpo crea su porvenir en el sentido de que la intención directriz de su pensamiento inmanente elige a cada momento entre varios caminos posibles, siendo dicha elección, el hecho de su ser presente que no es sino la síntesis de su pasado. Sin embargo, este pasado de nuestro ser fisiológico no comprende evidentemente sólo lo accidental de su historia. Lo que hubiera podido no ser

determina la elección, pero únicamente entre las posibilidades previstas por la intención directriz.

Nuestro cuerpo, por tanto, no está dotado sólo de memoria, sino también de lo que nos parece ser un don profético. Ya lo hemos visto: el instrumento orgánico está construido según su función posterior, que debe conocer por anticipado. Nuestro órgano sexual no se constituyó sino en previsión de su unión con un órgano complementario que pertenece a otro individuo. El glóbulo blanco prevé su acción posible sobre un microbio, no sólo exterior al organismo, sino aun desconocido hasta entonces. Si se saca un riñón a un enfermo, el otro crece, aunque, en su estado normal, hubiera sido capaz de satisfacer ampliamente las necesidades del organismo: prevé una posible actividad excepcional.

Nuestros tejidos y nuestros órganos están organizados, por consiguiente, con vistas a lo que ocurrirá, pero también a lo que podrá ocurrir. ¿Don profético? Por cierto, si se quiere expresar con estas palabras el simple conocimiento del futuro. No, hablando con propiedad, puesto que no se califica de profeta al automovilista que ha estudiado su itinerario y previsto su reserva de nafta, con vistas a un rodeo eventual.

Nuestro organismo es más previsor que profeta. Conoce la meta que debe alcanzar y los varios caminos que las circunstancias lo pueden obligar a tomar, y se organiza en consecuencia. Tiene, pues, que haber pensado su itinerario y poseer, conociéndolo, el mapa de su futuro real y virtual. Podemos decir, por consiguiente, que nuestro cuerpo presente contiene o, mejor, es a la vez todo su pasado, es decir su historia, registrada en forma de modificaciones fisiológicas, y su experiencia, adquirida y conservada en forma de hábitos, y todo su futuro posible previsto.

23. EL CUERPO, CONJUNTO BIOLÓGICO

Hemos visto sucesivamente que nuestro cuerpo constituye un conjunto estructural de órganos y de células asociados según un cierto orden constitucional, un conjunto dinámico de ritmos vitales asociados en una cierta duración orgánica, y un conjunto evolutivo de las fases temporales de su desarrollo. Pero sólo se trata, por supuesto, de tres aspectos de nuestro ser corporal, ya que su duración está condicionada por su estructura, y su evolución no es sino la progresión en el tiempo de dicha misma duración. Nuestro cuerpo es, por tanto, un conjunto biológico a la vez permanente y cambiante: permanente, ya que siempre se trata, en cualquier instante de su duración que se lo aprehenda, de un mismo ser y cambiante, puesto que dicho ser se transforma sin cesar y nunca es absolutamente idéntico a lo que era en una observación anterior, por cercana que sea del momento presente.

La materia química de que está compuesto nuestro organismo se renueva íntegramente cada siete años. La forma y las dimensiones de nuestro cuerpo se modifican con la edad, el estado de salud y el modo de vida. Su duración se enriquece de experiencia, y se empobrece de posibilidades. Pero, sin embargo, siempre es el mismo cuerpo el que asimila y excreta productos químicos, crece y se hincha o adelgaza, y crea su historia empujándose en el tiempo. Porque dura, vale decir, vive y, por consiguiente, se rehúsa a desaparecer, nuestro organismo está obligado a modificarse según las circunstancias cambiantes, para resistirlas. Tiene que adaptarse a sus variaciones internas, como a las del mundo exterior en que está sumergido.

La síntesis, indispensable para su permanencia, de sus dinamismos orgánicos y celulares no es automática. Exige un esfuerzo constante de superación de fuerzas que necesariamente deben permanecer subordinadas: una coordinación autoritaria que mantenga la armonía orgánica que sin cesar tiende a romperse.

Por otra parte, nuestro cuerpo está sometido a la acción del medio. Los alimentos, el aire, la luz, los sonidos, los perfumes y las radiaciones conocidas y desconocidas penetran en él. La presión atmosférica varía, como la temperatura y los campos eléctricos que no puede evitar. Tiene que desplazarse y, en su movimiento, entra en conflicto físico con tal o cual objeto exterior. Vive en medio de otros seres animados, y sus relaciones con ellos implican algunos choques. Nuestro cuerpo debe, entonces, por el juego combinado de procesos complejos, modificarse constantemente para responder de modo satisfactorio a las necesidades del momento.

Algunas de dichas necesidades son normales, en el sentido de que son inherentes a nuestra existencia, independientemente de los casos fortuitos. Nuestro organismo mantiene automáticamente, por intervención de sus sistemas reguladores, su temperatura interna y asimila sus alimentos. A veces, al contrario, se defiende contra fenómenos accidentales. Sus tejidos se adaptan al rompimiento de un vaso sanguíneo como a la fractura de un hueso, o su conjunto se adapta a un cambio de altitud. Sin tales procesos de adaptación, muestro cuerpo se disociaría bajo la presión interna divergente de sus elementos constitutivos provistos, como ya lo hemos notado, de una cierta individualidad: o bien sucumbiría bajo el peso del mundo exterior. Sólo permanece sí mismo y vive con tal de adaptarse.

El cambio es la condición y, por consiguiente, la ley de su permanencia. Luego, no es nada sorprendente que esté previsto, en sus varias formas, por nuestro cuerpo, aun cuando corresponde a circunstancias accidentales. Esto no quiere decir que dicho accidental esté previsto, puesto que habría contradicción en los términos y tendríamos que decir, con Carrel, que la adaptación profética es ininteligible a la luz de nuestros conceptos de organización, espacio y tiempo. Es lo accidental posible lo que nuestro organismo prevé, como el constructor de automóviles que pone un termostato aun en los coches que venderá en el África Ecuatorial prevé su funcionamiento en cualquier latitud. Nuestro cuerpo, que es

su propio constructor, se provee de un sistema de adaptación a circunstancias que se realizarán o no.

Podríamos decir de nuestro organismo lo que los teólogos dicen de Dios: no prevé, ve. No prevé su porvenir, contingente en alguna medida : ve el plan múltiple de su propio desarrollo, con las varias soluciones previstas de un cierto número de posibilidades. Y lo ve porque lo lleva en sí. Pero si nuestro cuerpo no logra, o ya no logra más, adaptarse a sí mismo o al mundo, vale decir, si no posee la contestación adecuada a un acontecimiento determinado que pesa sobre él en un momento determinado, su funcionamiento se interrumpe como el de una máquina a la que se le rompe una pieza esencial porque ha perdido su elasticidad indispensable: sobreviene la muerte.

24. UNIDAD Y COMPLEJIDAD DEL CUERPO

Nuestro estudio rápido de la adaptación, bastaría para demostrar que el término de conjunto que hemos empleado con respecto a nuestro cuerpo, no puede significar una simple suma de órganos, de dinamismos ni siquiera de funciones. No debemos olvidar que nuestra experiencia fundamental nos ha revelado nuestro organismo en su duración unitaria y que sólo por un análisis, legítimo pero meramente racional, logramos descubrir los elementos múltiples en los cuales hemos descompuesto nuestro cuerpo. ¿Nos habrá engañado nuestra experiencia? ¿Nos habrá presentado como un organismo lo que sólo era, en la realidad, un complejo de órganos yuxtapuestos o, por lo menos, asociados?

Seguramente que no, por la sencilla razón de que nuestros órganos no tienen existencia ni sentido sino en la medida que están ligados en el organismo por un pensamiento unitario que no les pertenece, vale decir, en la medida que su intención funcional particular está dominada por la intención directriz de nuestro cuerpo. No solamente nuestros órganos son interdependientes, hasta el punto que cualquier modificación de un elemento del conjunto influye en cada uno de ellos, sino también que sólo son lo que son por dicha interdependencia.

Ahora bien: no poseen ninguna fuerza de atracción que tienda a agrupar y armonizarlos. Por el contrario, tienen más bien tendencia a trabajar cada uno por cuenta propia. Mejor todavía, nuestros órganos sólo son lo que son y sobre todo funcionan como funcionan porque una doble red humoral y nerviosa los une entre sí y, sobre todo, los pone en comunicación con el órgano de mando de nuestro cuerpo, el cerebro, Este último, está regado por los humores que le transmiten los productos de la actividad de cada célula y de cada órgano. Recibe, por los nervios centrípetos, las informaciones que le son necesarias, acerca del funcionamiento de todo el organismo y de sus relaciones con el mundo exterior. Envía, por los nervios motores, sus órdenes en respuesta a las circunstancias señaladas por vías químicas y nerviosas. Está asistido en su tarea por los centros

anexos del bulbo y de la médula espinal, que se encuentran en la misma posición receptora.

Vale decir que nuestro organismo sólo funciona en forma unitaria porque está dirigido por un complejo nervioso que le impone su intención, la intención de nuestro yo corporal. Si bien, por tanto, nuestra duración biológica es una síntesis de los dinamismos funcionales de nuestros órganos, como lo hemos visto, tal síntesis es el resultado de una voluntad centralizadora, y los dinamismos ejecutan sus órdenes modificándose según las necesidades del conjunto del que forman parte, y sin los cuales no serían.

Son el cerebro y sus centros nerviosos anexos, los que poseen y expresan dicha intención directriz de nuestra actividad y, luego, de nuestro ser corporales. Esto ¿vale decir que nuestros órganos no son sino instrumentos al servicio de un cerebro que sería, sólo él, verdaderamente nosotros mismos? No, sin duda alguna, si tal interpretación nos obligara a considerar estos órganos como indiferentes. Pero ningún instrumento es indiferente para quien lo utiliza, y las posibilidades de la herramienta limitan y orientan la actividad creadora del obrero y del artista.

El modo de funcionamiento de cada uno de nuestros órganos - y ya sabemos que depende de la estructura anatómica, pero también de la alimentación, que a la vez depende ella misma de la actividad de todos los demás órganos, así como de la incorporación de elementos exteriores - modifica el medio humoral y nervioso de nuestro cerebro y, por eso mismo, sus decisiones. De ahí resulta que la realización de nuestra intención directriz orgánica - intención encarnada en el cerebro - está sometida, en alguna medida, al funcionamiento de todos los órganos de nuestro cuerpo. Se dice a menudo de un buen capitán que está identificado con su buque. Lo mismo ocurre con el cerebro, en un grado máximo: se confunde con el organismo entero.

Lo real no es, por tanto, una asociación más o menos compleja de elementos autónomos ni siquiera de partes más o menos interdependientes, sino un organismo, uno y simple, que se diferencia, según sus necesidades funcionales, en órganos especializados.

25. LA EVOLUCIÓN DEL CUERPO

No se trata aquí solamente, por otra parte, de la primacía del organismo sobre los órganos, sino también de su prioridad histórica.

Consideremos, en efecto, con el biólogo, el desarrollo de nuestro cuerpo a partir de su origen. Aunque infinitamente complejo, el huevo primitivo no es un microorganismo, y en vano buscaríamos en él nuestros órganos en reducción. A pesar de su heterogeneidad constitutiva, podemos, pues, hablar de su

indiferenciación con respecto a sus estados estructurales posteriores. Sólo poco a poco los órganos se dibujan, se precisan, crecen y se ordenan sin que nada esencial haya sido agregado a la célula original.

Sabemos, por otra parte, que dicha célula contenía los genes que rigieron el proceso de diferenciación y poseía, por tanto, en potencia, la estructura del cuerpo y, de modo general, todo su desarrollo, vale decir, todas sus posibilidades. La evolución histórica de nuestro organismo implica, por consiguiente, la acción sobre una materia prima adquirida, de una inteligencia organizadora, inmanente al huevo, que se actualiza según las exigencias funcionales de la vida.

Pero cuando decimos que la célula primitiva contenía dicha inteligencia en forma potencial, no hay que deducir de esto que la fuerza de organización le estaba como agregada. Lo que hace que el huevo sea el huevo, y no una pequeña masa de protoplasma, es precisamente este conjunto dinámico de posibilidades que implica la evolución diferenciadora indispensable a la vida autónoma del cuerpo. Luego, podemos legítimamente decir que el huevo es ya nuestro organismo, aunque no posea todavía nuestros órganos. De ahí la evidencia de la prioridad de nuestro ser corporal sobre sus partes, evidencia que no es menos manifiesta si consideramos ya no nuestra estructura, sino nuestro dinamismo, y no sólo nuestro dinamismo de diferenciación sino también nuestro dinamismo de adaptación.

¿A qué se adapta, en efecto, cada uno de nuestros órganos? A sus condiciones de vida, vale decir, de subsistencia y funcionamiento. Ahora bien: dichas condiciones son las que le impone el medio de que forma parte, o sea, el cuerpo entero que exige de él no sólo una cierta actividad, sino también ciertas modificaciones de su actividad que respondan a la necesidad de unidad funcional del conjunto orgánico. El cuerpo considerado como unitario dirige, por tanto, la adaptación de los órganos.

Pero, por otra parte, se adapta a sí mismo para mantener o restablecer su armonía interna, es decir, se adapta sin cesar a las variaciones individuales de sus órganos. Cuando uno de ellos padece una infección, nuestro cuerpo entero modifica su ritmo y sus intercambios: la fiebre constituye una adaptación del organismo a sus condiciones internas de existencia, perturbadas por un fenómeno patológico. El cuerpo obra en defensa del órgano, y toma las medidas necesarias para el restablecimiento de su dinamismo natural, pero lo hace en su interés propio y no en el del órgano cuya actividad y, luego, cuya salud no tienen sentido sino con respecto al organismo. La adaptación de nuestro cuerpo a sí mismo responde, por tanto, a su intención directriz unitaria.

Ocurre lo mismo en lo que atañe a su adaptación al medio exterior, y las modificaciones que resultan de ella tienden a mantener nuestra armonía corporal frente al mundo que actúa sobre nosotros. No hay nada más manifiesto, en este orden de ideas, que el proceso de adaptación al calor y al frío ambientes, merced al cual nuestro organismo mantiene la temperatura interna que le es indispensable.

Nuestra adaptación biológica a nosotros mismos y al mundo exterior demuestra, pues, no sólo la primacía de nuestra unidad corporal sobre su diferenciación dinámica, sino también la prioridad de nuestra intención directriz sin la cual el proceso adaptivo, en todos sus aspectos, no tendría significado alguno. ¿Cómo dudar de esto cuando vemos nuestros tejidos, ya diferenciados, transformarse el uno en el otro para la reparación de un hueso o la cicatrización de una llaga? Si nuestra intención directriz y, luego, nuestra unidad corporal fueran el resultado de una asociación de nuestras células y de nuestros órganos y la resultante de sus dinamismos individuales, no les sería posible volver sobre una diferenciación de que no serían la causa sino el efecto.

26. LA VIDA CORPORAL

Sin sus facultades adaptivas, nuestro cuerpo estaría en la imposibilidad de funcionar, o sea, de vivir, puesto que su funcionamiento depende de la armonía o, mejor, de la armonización de sus órganos, cuya adaptación no es sino la respuesta a la presión que ejerce sobre ellos la intención directriz corporal. Sería, además, incapaz de resistir las continuas modificaciones del medio exterior que lo incluye. Para nuestro organismo, adaptarse es crear en él el estado que mejor corresponde a sus condiciones internas y externas de existencia. Tal estado nuevo es, por tanto, el resultado de un verdadero juicio sobre el valor de nuestro funcionamiento orgánico con respecto a las fuerzas diversas que tienden a trabarlo o prohibirlo.

Pero un juicio es una operación eminentemente intelectual. Nuestro cuerpo ¿está dotado de inteligencia? Sin duda alguna, puesto que, por la adaptación, reconoce la insuficiencia de su estado presente en un medio modificado, y elige entre sus posibilidades virtuales de evolución la que le permite transformarse de tal suerte que se restablezca la armonía vital comprometida. Tal inteligencia orgánica inmanente a nuestro cuerpo no es nueva para nosotros, puesto que ya la hemos encontrado en su papel de organizadora de nuestra estructura corporal y de nuestro dinamismo de desarrollo.

Ahora bien: la adaptación consiste en la modificación de nuestra estructura y de nuestro dinamismo. Tiene por resultado la conservación de nuestro orden funcional. La construcción de nuestro cuerpo y su adaptación ya no son, pues, sino dos aspectos de su exigencia vital, vale decir, de la intención de funcionar que lleva en sí. Nuestra intención directriz orgánica no es sino la inteligencia organizadora de nuestro cuerpo, a la vez plan de nuestra evolución vital e ímpetu de realización de dicho plan; o sea el "ímpetu vital" de Bergson, pero con tal de precisar bien su naturaleza intelectual y, además, de notar que progresa por elección entre sus posibilidades potenciales, y no por creación lisa y llana de formas nuevas sin precedentes.

Nuestra inteligencia orgánica procede por actualización creadora, esto es, por elaboración de lo que ya existe en potencia, mas hubiera podido no realizarse. Nuestro cuerpo, por tanto, está determinado por sus virtualidades originales, en el sentido de que no puede "devenir" sino su propia esencia, pero se crea en la medida que elige entre sus posibilidades, según sus necesidades de adaptación a sí mismo y al mundo exterior.

Elección muy limitada, por cierto, ya que debe respetar el orden estructural y dinámico que condiciona nuestro funcionamiento orgánico, y puesto que, además, a medida que se desarrolla nuestra vida, nuestras virtualidades disminuyen, no sólo las que hemos realizado y que se han hecho nuestra historia, sino también todas aquellas que, en otras oportunidades, hubiéramos podido elegir a cada momento de nuestro pasado pero que no hemos elegido, y que han sido eliminadas.

La historia de su vida pesa, por tanto, sobre nuestro cuerpo, a la vez por sus rechazos sucesivos de posibilidades que definitivamente han sido descartadas de su "devenir", y por sus elecciones sucesivas que actúan sobre sus decisiones futuras. Nuestro organismo se encuentra en la situación del ajedrecista que ve, a cada jugada, reducirse sus posibilidades futuras de elección. Tiene que adaptarse constantemente no sólo al juego de su adversario - el mundo exterior - sino también a su propia situación presente, resultado de toda su evolución anterior.

Sería, pues, inexacto decir que nuestra intención directriz corporal obra según un plan preestablecido, y que nuestra evolución vital se dirige, por caminos que dependen de las circunstancias, hacia una meta asignada de antemano. El plan existe, en forma de posibilidades en potencia. Pero no se realiza de modo necesario: se crea por elección constante entre las posibles; elección exigida por la adaptación a las condiciones internas y externas de nuestra actividad funcional.

La finalidad existe igual, pero no impone ninguna meta precisa. El único fin de nuestra inteligencia intencional es el funcionamiento de nuestro organismo, vale decir, su vida en el más alto grado posible.

27. LA VOLUNTAD CORPORAL

Tenemos que decir de nuevo aquí lo que ya hemos expresado acerca de nuestra vida psíquica: no es la abstracción "inteligencia" la que progresa en el tiempo hacia su autorealización, sino, en el presente caso, nuestro ser corporal en su todo, siendo la intención directriz un aspecto y no una parte de él.

Luego, no es nuestra inteligencia organizadora la que obliga nuestro cuerpo a adaptarse y le impone las transformaciones indispensables a su buen funcionamiento, sino el cuerpo mismo el que salva, modificándose, los obstáculos que encuentra. La intención directriz de nuestro organismo no es sino

su intención de vivir y la adaptación, la facultad que posee de realizar dicha intención, vale decir, de realizarse a sí mismo y afirmarse así frente a las circunstancias.

El acto de adaptación - y tenemos que asimilarle el acto de desarrollo puesto que, al crear su estructura, nuestro cuerpo no hace sino adaptarse a lo que es - responde, pues, a nuestra razón de vivir. Este carácter intencional y, por tanto, voluntario, de la vida, el lenguaje corriente, aunque propenso a asimilar voluntad a deliberación ¿no lo reconoce cuando usa expresiones tales como "no querer morir" o "se cramponner à la vie"? Nuestro cuerpo no se deja vivir. Conquista su vida por el esfuerzo de adaptación, merced al cual defiende su unidad funcional constantemente comprometida, y se impone al mundo exterior : esfuerzo voluntario, puesto que expresa nuestra afirmación orgánica; esfuerzo inteligente, puesto que es el resultado de un juicio que procede de la relación adaptiva de nuestro ser corporal con su medio; esfuerzo libre, por fin, y este calificativo exige algunas explicaciones.

A menudo se quiere decir por libertad la supresión de toda relación de causalidad, y se atribuye así al acto libre un carácter de arbitrariedad. Si eso fuera exacto no cabe duda de que la decisión adaptiva de nuestro organismo no podría llamarse libre, puesto que está ligada a una causa, o sea, el estado mismo de nuestro ser corporal en el momento que afronta nuevas condiciones de existencia, estado que depende, ya lo sabemos, de lo que somos y de lo que hemos vivido, vale decir, de nuestra esencia individual y de nuestra historia. ¿Debemos concluir de eso que nuestra actividad corporal es determinada? Sí, pero por nuestro cuerpo mismo cuya naturaleza es, por una parte, el producto del azar: azar de la concepción que lo creó, y lo creó con cierto capital de posibilidades y azar de cada una de sus innumerables confrontaciones con el mundo exterior.

¿Debemos decir, entonces, que nuestro cuerpo está determinado por el azar? Es esto un disparate si damos a la palabra "determinar" el sentido que le atribuyeron algunos materialistas, para quienes la vida era encadenamiento mecánico que excluía, precisamente, el azar como también todo juicio. Pero podemos decir que nuestro organismo se autodetermina en el sentido de que elige, sin cesar, entre sus posibilidades potenciales aquellas que permiten, en las condiciones interiores y exteriores dadas, su mejor realización.

El acto voluntario de nuestro cuerpo es, por tanto, imprevisible, ya que dimana no de un desarrollo mecánico, sino de un proceso dialéctico de adaptación. Sólo en este sentido podemos llamar libres todos nuestros fenómenos orgánicos, incluidos aquellos que son los menos variables. Elegimos hacer latir nuestro corazón más bien que detenerlo, y nuestra elección es libre, puesto que procede de un juicio orgánico sobre las condiciones presentes de nuestra vida con respecto a nuestra finalidad inmanente. Nuestra muerte misma es un acto libre de nuestro cuerpo, ya que depende, en el momento en que se produce, de las posibilidades y de la historia de nuestro ser corporal, confrontadas con las condiciones interiores y exteriores de su realización.

28. LA DURACIÓN CORPORAL

Así se hace, por afirmaciones libres de nuestra intención vital, la diferenciación, constructiva o adaptiva, de nuestro cuerpo. Ahora bien: dicha diferenciación no es distinta de la progresión en el tiempo de nuestro dinamismo orgánico, de este haz de ritmos que constituye lo que hemos llamado nuestra duración corporal. Pero cada uno de dichos ritmos pertenece a un órgano, o sistema de órganos, que posee, por tanto, no sólo una individualidad estructural, sino también una individualidad evolutiva y, luego, una intención propia que rige su movimiento funcional.

Nuestra duración orgánica es una síntesis. Pero dicha síntesis no es una simple resultante. No olvidemos que hemos establecido que nuestra intención unitaria es anterior a la diferenciación que dirige. Nuestra duración corporal es la creación voluntaria de nuestra intención directriz que obliga a converger los procesos funcionales de los órganos y sistemas orgánicos que ella misma diferenció. Podemos comparar esta duración fisiológica, a la evolución de una familia cuyo padre mantiene en tutela a los hijos que engendró, y a quienes dió así una cierta individualidad, y los obliga a vivir y trabajar en común en una armonía sin la cual el grupo desaparecería. El dinamismo familiar no existe sino por este esfuerzo unitario permanente. Pero su dirección no depende sólo de la intención del padre, sino también de la actividad de cada uno de los hijos. O, más exactamente, el jefe de familia tiene por única intención la vida armoniosa del grupo, y cada una de sus órdenes expresa su voluntad exclusiva, de adaptarlo a él mismo y al mundo que lo rodea y lo presiona.

Así la inteligencia organizadora inmanente a nuestro cuerpo asegura el funcionamiento unitario del conjunto que creó. Es ella, por tanto, la que constituye nuestra duración, es decir, nuestro dinamismo unificado, utilizando, para lograrlo, un órgano especializado, nuestro cerebro y su red de comunicaciones. Pero tengamos cuidado de no individualizar nuestra inteligencia intencional considerándola una especie de jefe de estado mayor, quien, de su puesto de mando y usando sus teléfonos, dirigiera el movimiento de sus tropas. No sólo es omnipresente en nuestro organismo, sino también es dicho organismo el cual, sin ella, es impensable salvo en la forma de un montón de materia físico-química.

Cada una de nuestras células y cada uno de nuestros órganos sólo funcionan porque son, no elementos intelectualizados, lo que supondría su posibilidad de existencia sin intención organizadora, sino inteligencia. Esto no impide que cada célula y cada órgano posea su dinamismo funcional - vale decir, su duración propia - que no está integrado en el organismo unitario sino por la acción sintética del cerebro, mas sin embargo, no tendría sentido fuera del organismo.

Debemos, pues, considerar nuestra actividad intelectual orgánica en dos aspectos, o sea, de modo más preciso, en dos procesos complementarios : por una parte, su penetración, a partir del germen original, en la materia físico-química a la cual

organiza en células y órganos diferenciados, de tal suerte que respondan a las exigencias de la especialización funcional de nuestro cuerpo; por otra parte, su coordinación en un todo dinámico de los elementos así constituidos.

Nuestra inteligencia intencional obra, por tanto, como el ingeniero que construye las máquinas necesarias a su fábrica, las ensambla y asegura su funcionamiento armonioso. Pero tal comparación sólo vale con tal de notar que, en nuestro cuerpo, el ingeniero es inmanente a la fábrica y no se diferencia de ella sino por análisis. Nuestra duración no es un producto de nuestra inteligencia orgánica: es dicha misma inteligencia, incorporada en nuestra materia constitutiva, que está progresando en el tiempo, e inserta en el mundo nuestra personalidad corporal viviente.

29. EL TIEMPO FISIOLÓGICO

Nos queda por precisar el sentido de la expresión "progresar en el tiempo" que acabamos de emplear, y estudiar, por eso mismo, el ritmo de nuestra duración orgánica. No es nuestro propósito analizar aquí la naturaleza del tiempo. Nos basta considerarlo, empíricamente, como un carácter esencial de la existencia, puesto que nada puede ser concebido con existencia instantánea, y notar que sólo es aprehensible para nosotros en cuanto asimilado a un cambio, vale decir, a un movimiento. Así el tiempo de nuestros relojes corresponde al movimiento de las agujas sobre el cuadrante, y, en último análisis, al movimiento de la tierra alrededor de su eje.

El uso corriente quiere que expresemos nuestra duración en unidades de reloj, vale decir, de tiempo sideral. Es éste un procedimiento cómodo, sin duda, pero ilegítimo ya que nuestro cuerpo posee su propio movimiento interno. El tiempo cósmico no puede ser para nosotros, valederamente, sino un sistema de referencia, tanto más útil cuanto que es prácticamente uniforme. Pero, ¿cómo captar en sí mismo nuestro tiempo orgánico?

Conocemos, para lograrlo, dos procedimientos basados, el uno y el otro, sobre el hecho de que cada movimiento funcional de nuestros órganos deja sus rasgos en nuestro plasma sanguíneo en forma de sustancias tóxicas, que obran como un freno sobre nuestras actividades fisiológicas y, en particular, sobre nuestra reproducción celular. Podemos calcular, a intervalos siderales fijos, el índice de cicatrización de una llaga o también, más cómodamente, comparar el crecimiento de una colonia de infusorios en nuestro plasma con la de una colonia idéntica en agua salada.

Estas dos técnicas nos permiten comprobar que el flujo de nuestro tiempo fisiológico no es uniforme. Varía con nuestra edad: nuestra actividad orgánica disminuye a medida que vivimos, y nuestro envejecimiento es mucho más rápido - respecto del tiempo cósmico - en el principio de nuestra vida que en su fin.

Varía, igualmente con el más o menos buen funcionamiento de nuestro cuerpo, y una lesión, una infección o una adaptación difícil frena su curso.

El año sideral de un niño de diez años, mientras que su organismo está en pleno desarrollo, comprende cuatro veces más fenómenos orgánicos y, por eso mismo, "años" fisiológicos que el de un adulto de cincuenta, y el año sideral de un enfermo, en el curso del cual su cuerpo lucha para combatir el mal y defender su existencia, corresponde a varios de sus "años" fisiológicos normales.

Nuestra duración fluye, por tanto, según un ritmo irregular y decreciente que nos es estrictamente personal, puesto que es la expresión de nuestra actividad orgánica en su relación con sus condiciones interiores y exteriores, vale decir, con nuestro pasado fisiológico inscripto en nuestros tejidos y con las exigencias adaptivas de nuestro medio.

30. LA LUCHA POR LA VIDA DEL CUERPO

Este análisis nos hace volver una vez más a la unidad funcional de nuestro cuerpo, unidad sin la cual nuestra duración sólo sería una resultante de fuerzas, y no una síntesis hecha por una intención organizadora personal, anterior a la diferenciación anatómica y dinámica de la cual es autor pero que no cesa de dominar.

Dicha unidad fundamental no debe, sin embargo, ilusionarnos: es precaria y siempre provisional. Tenemos la impresión de la solidez y permanencia de nuestro organismo, porque no admite estado intermedio entre el funcionamiento y la muerte y lo observamos, por supuesto, en vida. Pero, en la realidad, no sólo nuestro cuerpo se dirige inexorablemente hacia su destrucción, sino también que su vida merece más bien el nombre de supervivencia y, siempre en peligro, sólo dura al precio de un esfuerzo constante.

Nuestro organismo está a merced de una presión del mundo exterior demasiado fuerte para que pueda adaptarse a ella: no resiste ni el frío demasiado grande ni el calor exagerado, ni ciertos microbios, ni la inmersión prolongada, ni el fuego, ni siquiera un choque demasiado brutal. Tiene que encontrar alrededor de él los alimentos que necesita, so pena de perder la energía fisicoquímica que le es indispensable. Exige, por fin, al menos en algunos momentos de su existencia, la niñez en particular, la ayuda de sus semejantes.

Pero eso no es todo: mientras se impone a su medio y se adapta a él en un combate continuo, tiene que tomar en cuenta la "quinta columna" que lo zapa por dentro. Nuestro cuerpo, en efecto, se ha incorporado una cierta cantidad de materia que le viene de sus progenitores y de sus proveedores. Dicha materia está organizada, ya lo hemos visto, pero de modo inestable. Deténgase nuestro funcionamiento orgánico, en poco tiempo se descompondrá y se transformará en

una masa de productos químicos, que no conservarán sino una parte insignificante de su estructura orgánica. Eso demuestra que la materia de nuestro cuerpo posee una tendencia natural a volver al mundo exterior de donde proviene, y a destruir así las condiciones anatómicas de nuestro funcionamiento vital.

Nuestra inteligencia intencional debe, por tanto, oponerse continuamente y con éxito, a la descomposición fisicoquímica del organismo. Tiene por otra parte, ya lo hemos visto, que contener las veleidades de independencia de nuestras células y de nuestros órganos, coordinando sus actividades complejas. En fin, es imprescindible que mantenga la armonía fisicoquímica, fisiológica y biológica sin La cual las condiciones funcionales de nuestra vida no estarían llenadas.

Podemos decir que nuestra duración corporal es el resultado de un esfuerzo prodigioso de nuestra intención personal, y consiste en una victoria continua de nuestro ser orgánico sobre sus fuerzas interiores y exteriores de descomposición.

CAPÍTULO III
LA UNIDAD DEL HOMBRE

31. LA DURACIÓN BIOPSIQUICA

Una lectura superficial de nuestros dos capítulos anteriores podría dejar la impresión errónea de que analizamos en ellos, a partir de nuestra experiencia fundamental, dos series divergentes de fenómenos. En la realidad, dicha experiencia sólo es un punto de partida para nuestra búsqueda, y no para nuestra evolución: un corte, particularmente favorable, para la observación que efectuamos en nuestra duración.

Decimos adrede "nuestra duración" y no "nuestras duraciones". En efecto, en el curso de nuestra experiencia básica, nuestro sentimiento de la existencia es meramente cenestésico, vale decir, que nuestra duración psíquica se reduce a la toma de conciencia de nuestra duración corporal de la que no constituye sino un aspecto. Sólo más tarde, cuando imágenes diferenciadas se sobreponen al flujo cenestésico, nuestra vida psíquica y nuestra vida corporal se distinguen la una dc la otra, pero sin separarse, no obstante, puesto que, ya lo hemos visto, el sentimiento de nuestra actividad orgánica constituye la trama moviente de nuestra duración psíquica que no podría existir sin ella.

Notemos, por otra parte, que cuando hablamos aquí de duración psíquica no se trata sólo de nuestra duración consciente, vale decir, racional, sino del conjunto de nuestro flujo interior, como lo demuestra el hecho de que nuestros sueños son sensibles, y más sensibles que nuestros razonamientos, a las modificaciones de nuestro equilibrio orgánico, una pesadez de estómago, verbigracia.

Entre nuestros dos órdenes de actividad o sea entre lo que está convenido llamar nuestro cuerpo, y lo que está convenido llamar nuestro espíritu, no hay, por tanto, simple contacto momentáneo sino al contrario una coincidencia sin solución de continuidad. Ni siquiera podemos decir de nuestra duración cenestésica, como lo hemos dicho del sentimiento que tenemos de ella cuando nuestra conciencia la aprehende, que es un aspecto de nuestra duración corporal : es nuestra duración corporal. O, más exactamente todavía, nuestra duración cenestésica es a la vez corporal en cuanto síntesis funcional de nuestros órganos, y psíquica en tanto que sustrato fluyente de nuestras imágenes. Constituye una capa moviente de transición, entre nuestro organismo espacial-dinámico y nuestro espíritu meramente dinámico.

Luego las dos series de fenómenos que sucesivamente hemos descubierto en nosotros y analizado no son ni divergentes ni siquiera paralelas. Por el contrario, están sobrepuestas sin ninguna separación neta, que nos autorice a hablar de cuerpo y espíritu sino como de abstracciones cómodas pero arbitrarias, ya que nuestra vida psíquica toda incluye necesariamente nuestra duración orgánica, a la cual se amalgaman sus imágenes. No hay, por tanto, nada sorprendente en que tengamos conciencia de la evolución de nuestro tiempo fisiológico, y nos demos cuenta de que los años solares "pasan cada vez más rápidamente" a medida que envejecemos, y disminuye nuestra actividad orgánica. Nuestra conciencia se encuentra en la situación del viajero que se siente arrastrado por el tren en que se halla, y compara su velocidad irregular con la del río que corre al lado de la vía.

Pero nuestra duración psíquica, ya lo hemos visto, no está ligada completamente a la tarea cenestésica. Posee su movimiento propio, cuyas variaciones dependen del aflujo cambiante de las imágenes. Bien podemos compararla con nuestro viajero de hace un rato, pero siempre que dicho viajero, en lugar de permanecer íntegramente solidario con el movimiento del convoy, camine con paso irregular, en el sentido de la marcha del tren y manifieste así una cierta independencia sin poder, no obstante, prescindir de la velocidad del piso que constituye su sustrato.

Pero tenemos que notar aquí un hecho extraño : el tiempo solar nos parece tanto más largo cuanto que más numerosos se insertan en nuestra duración corporal los fenómenos orgánicos, mientras que nos parece tanto más breve cuanto que un número más grande de imágenes se incorpora a nuestra duración psíquica. Una jornada es más larga para un niño que para un adulto porque su actividad celular es mayor, más le parecerá relativamente abreviada si no se aburre, vale decir, si imágenes nuevas solicitan sin cesar su atención. Todo ocurre como si el hecho orgánico y el hecho psíquico poseyeran una "densidad" diferente haciendo más

pesado el primero el flujo de nuestra duración fisiológica, "aliviando", por el contrario, el segundo el de nuestra duración psíquica.

32. LAS SENSACIONES BIOPSÍQUICAS

Hemos establecido que nuestra vida cenestésica, de esencia corporal, constituye el cimiento de toda nuestra vida interior que penetra y colora. Pero ¿de dónde provienen las imágenes que se sobreponen a ella? ¿Debemos considerarlas como hechos psíquicos "puros" que demuestren la existencia en nosotros de un factor ideal independiente de nuestro ser biológico?

No hay duda alguna en lo que atañe a las imágenes que expresan tal o cual parte de nuestro organismo, y provienen de la diferenciación de nuestro sentimiento cenestésico. Son evidentemente de naturaleza biopsíquica. Vienen después las imágenes que representan el mundo exterior y nuestro cuerpo mismo en cuanto objeto material. Ahora bien: estas imágenes psíquicas no son emanaciones de un medio que se insertara por autoridad propia en nuestra duración, ni tomas de conciencia directas de los objetos que nos rodean, por la sencilla razón de que no existe ningún contacto posible entre el mundo y nuestro espíritu. Es nuestro cuerpo el que posee los instrumentos especializados que le permiten constituir del objeto una o varias imágenes más o menos incompletas. Nuestra conciencia - o a veces nuestra subconciencia - capta, no los datos objetivos de nuestro medio, sino los resultados corporales del contacto de dicho medio y de nuestros órganos sensoriales. La imagen psíquica que creemos ser la de un árbol es, en la realidad, la de una imagen orgánica de dicho árbol.

Ahora bien: la imagen orgánica es un complejo de sensaciones, esto es, de modificaciones de nuestro ser corporal producidas por la acción excitante del objeto. Es tan positiva como la imagen obtenida con ayuda de una máquina fotográfica, y podemos examinarla científicamente, Pero es positiva y observable en cuanto estado o dinamismo de nuestro cuerpo, y no como fenómeno aprehendido a través de nuestro cuerpo. Dicho con otras palabras, nuestra imagen psíquica no expresa el objeto, Es, por tanto, exactamente de la misma naturaleza que la imagen cenestésica. Su única diferencia con esta última es el carácter relacional, y no funcional, de su origen; aunque el conocimiento de nuestro medio es indispensable no sólo para nuestra existencia unitaria sino también para el funcionamiento mismo de nuestro cuerpo que debe, en alguna medida, adaptarse a él.

Además, lo que nos importa aquí es notar que nuestras imágenes psíquicas de orígenes orgánico y sensorial, son tomas de conciencia de nuestro cuerpo y, luego, son, en realidad, biopsíquicas como nuestra misma duración cenestésica. Las imágenes abstractas que se agregan a ellas son el simple producto de un doble proceso de análisis y síntesis a partir de imágenes biopsíquicas, y nuestras

imágenes memoriales no son sino reproducciones de imágenes anteriores o nuevas creaciones con ayuda de elementos sacados de imágenes adquiridas.

Si, por tanto, prescindimos provisionalmente de la inteligencia intencional que ordena las capas superiores de nuestra duración, tenemos que reconocer que nuestra vida psíquica proviene íntegramente de nuestro cuerpo o, mejor, constituye la superestructura de un conjunto dinámico cuyo cimiento es la vida corporal.

33. LA EMOCIÓN BIOPSÍQUICA

Tal conclusión está confirmada por el análisis de nuestros procesos emocionales. La antigua psicología consideraba los fenómenos orgánicos que aparecen en ellos como simples consecuencias de la emoción propiamente dicha, de naturaleza estrictamente psíquica. Tal interpretación no tiene para nosotros ningún sentido, puesto que las modificaciones corporales de que se trata no pueden dejar de provocar un cambio de ritmo de nuestro sentimiento cenestésico bajo el aflujo de imágenes orgánicas que las expresan.

Ahora bien: no observamos dicho cambio después del movimiento emocional, sino en él. Y, por otra parte, ¿cómo explicaríamos que la tensión psíquica que llamamos emoción no se limitara a la incorporación lisa y llana a nuestra duración de la imagen representativa que está en su origen, sino que correspondiera a una adaptación de todo nuestro ser a lo que significa para él dicha imagen? Que no se nos diga que tal adaptación es posterior a la emoción, puesto que entonces no se justificaría la tensión psíquica excepcional que experimentamos : el miedo, por ejemplo, se reduciría en nuestra vida interior a un simple juicio adaptivo sobre una imagen inquietante. Nuestra decisión ulterior de huída o de defensa nada cambiaría al hecho de que la imagen de un objeto peligroso no es diferente en sí de la de un objeto simpático y no exige, por tanto, ninguna tensión especial de nuestra mente. Si dicha tensión se produce, eso demuestra que la emoción incluye las modificaciones orgánicas provocadas por la imagen, y que corresponden no al proceso de adaptación recíproca de nuestra imagen y nuestra duración, sino al de la adaptación de nuestro ser a la situación en que se encuentra o, más exactamente, a un esfuerzo de adaptación más o menos eficaz pero siempre de una, intensidad proporcionada a la relación establecida para nosotros entre el fenómeno y el conjunto de nuestra personalidad.

La tensión emocional está provocada, pues, no por el esfuerzo psíquico normal de incorporación de la imagen original, sino por el aflujo en nuestra duración de una corriente impetuosa de imágenes orgánicas, que aumentan su volumen de las modificaciones corporales determinadas por un juicio psíquico sobre una imagen de naturaleza sensorial. Nada podría mostrarnos mejor no sólo que se trata aquí de un fenómeno biopsíquico, sino también que existe entre nuestra duración

orgánica y nuestra duración psíquica, las mismas relaciones y los mismos intercambios que entre los varios estratos de nuestra vida interior. O, más exactamente, que nuestro flujo orgánico sólo es, como ya lo hemos visto, la capa fundamental, en el sentido propio de la palabra, de nuestra duración biopsíquica.

No hay interacción entre dos series paralelas de fenómenos esencialmente distintos, sino interpenetración constante de dinamismos de la misina naturaleza que se manifiestan según modalidades diversas. Nuestra duración psíquica no es comparable a una capa de aceite que corriera sobre el río, sino más bien a la espuma que la corriente de agua forma en su superficie y reabsorbe en una incesante transformación, con la diferencia esencial de que la espuma sólo tiene sobre la masa líquida una acción insignificante, mientras que nuestras capas psíquicas tienen una influencia profunda y decisiva sobre nuestro organismo.

Nuestra vida psíquica no es un epifenómeno de nuestra vida corporal, sino un aspecto del dinamismo biopsíquico que sólo el análisis logra disociar.

34. EL INSTINTO BIOPSÍQUICO

La unidad esencial de nuestra duración implica una unidad de intención organizadora. Nuestras imágenes, ya lo sabemos, se asocian y se suceden en un cierto orden y nuestros órganos evolucionan según la ley inmanente que corresponde a su función en el organismo. Si nuestra duración psíquica no es sino el estrato superior de un conjunto moviente cuya infraestructura la constituye el organismo, bien tenemos que reconocer que nuestros procesos psíquico y corporal de organización no pueden ser independientes el uno del otro.

Consideramos el instinto que hemos definido más arriba como orden del funcionamiento de nuestros órganos. A este título, no nos es posible distinguirlo del orden dinámico de la materia viva en general: la intención funcional de nuestros órganos genitales es exactamente de misma naturaleza que la de nuestro hígado. Sin embargo, sólo a la primera llamamos instinto. ¿Por qué? Porque el funcionamiento de nuestro hígado y, luego, su orden, son puramente orgánicos y no tomamos conciencia de ellos sino fundidos en nuestro sentimiento cenestésico mientras que, por el contrario, el funcionamiento de nuestros órganos genitales se manifiesta en nuestra duración psíquica en forma diferenciada.

Es esta manifestación particular la que el lenguaje corriente llama instinto, aunque el término debe lógicamente aplicarse al conjunto del fenómeno. Por otra parte, no se trata aquí de un mero reflejo ni de un simple conocimiento del dinamismo de nuestros órganos genitales, aunque el instinto sexual le corresponde evidentemente y es su expresión consciencial. Sin la tendencia psíquica que emana de ellos, nuestros órganos genitales bien podrían existir. Pero serían incomprensibles y no obrarían, puesto que las transformaciones momentáneas que los hacen aptos para el uso determinado por su naturaleza y su

mismo funcionamiento están regidas por nuestro instinto psíquico y por las imágenes, igualmente psíquicas, que las ponen en movimiento.

La tendencia psíquica nace, por tanto, del órgano y de su orden funcional, pero el órgano sólo desempeña su función por el impulso de la tendencia psíquica. Vale decir que, en realidad, la organización dinámica del órgano se presenta en dos aspectos complementarios igualmente indispensables, siendo el instinto una tendencia funcional biopsíquica que ordena, según su finalidad propia, a la vez las células de nuestro cuerpo y las imágenes de nuestro espíritu.

Decimos adrede dos aspectos y una tendencia única. Pues, si analizamos el acto instintivo, podremos legítimamente distinguir en él dos suertes de fenómenos que pertenecen unos a la capa psíquica de nuestra duración, los demás a la capa corporal. Pero en vano buscaríamos una duración instintiva interior y una duración instintiva orgánica. Descubrimos, sin duda, dos especies de hechos integrados en dos complejos dinámicos diferenciados por algunos de sus caracteres, pero una serie instintiva única en que toman lugar fenómenos psíquicos y fenómenos orgánicos que se determinan mutuamente y concurren a un fin común.

Podemos, pues, considerar el instinto sea como una tendencia psíquica que utiliza parcialmente una "materia prima" orgánica, o bien como una tendencia orgánica que utiliza parcialmente una "materia prima" psíquica. Nada muestra mejor que tal doble posibilidad la naturaleza unitaria del fenómeno examinado. El instinto no expresa ni nuestro ser psíquico con ayuda de nuestro cuerpo, ni nuestro ser corporal con ayuda de nuestro espíritu, sino un conjunto funcional, hecho de imágenes y de células organizadas, que sólo tiene sentido y realidad en la simplicidad intencional que domina y dirige la indispensable diferenciación.

35. UNIDAD DE LA INTELIGENCIA

Este análisis del instinto nos permite aprehender en su todo a nuestra inteligencia organizadora cuya existencia hemos reconocido anteriormente a través de su actividad diversa. Más exactamente, ya sabemos por una parte que nuestras imágenes se suceden según cierto orden que responde a una finalidad, y no al azar, y que existe, por tanto, una inteligencia intencional psíquica que les impone orden y dirección y, por otra parte, que la materia fisicoquímica de que está hecho nuestro cuerpo está organizada con vistas a un cierto resultado, existiendo, por consiguiente, una inteligencia intencional orgánica que la ordena y dirige.

Ahora bien: en el caso del instinto tal como lo hemos estudiado, es evidentemente una intención única la que penetra células e imágenes puesto que el fenómeno no puede ser disociado sin desaparecer, y tiende hacia la realización unitaria de nuestro ser por adaptación a él mismo y al mundo. Pero no es éste solamente el caso del instinto. Nuestra duración, también ella, posee una

intención directriz única y es, sin embargo, a la vez psíquica y orgánica. Tenemos, pues, que concluir a la unidad de la inteligencia organizadora que obra en todo nuestro ser biopsíquico y lo construye en el espacio y en el tiempo.

Eso sólo parece exacto, empero, para el estrato orgánico de nuestra duración y los estratos psíquicos que le están ligados inmediatamente. Nuestra inteligencia racional parece asociar imágenes en sistemas independientes de nuestra vida corporal. Pero esto no es sino una ilusión. No olvidemos, en efecto, que las imágenes de origen sensorial y las imágenes abstractas que sacamos de ellas vienen de nuestro cuerpo, y están impregnadas de nuestra duración cenestésica antes de ser captadas por nuestra razón. Esta última, por otra parte, posee las mismas propiedades fundamentales que la inteligencia biopsíquica. Ordena las imágenes según una intención directriz que tiende hacia nuestra autorrealización. La única particularidad reside en su manera de obrar por deliberación.

Pero la diferencia de procedimientos no supone obligatoriamente una diferencia de naturaleza. La inteligencia racional nos permite elegir entre nuestras posibilidades la que mejor nos hace "devenir" nosotros mismos, exactamente como nuestra inteligencia biopsíquica. Pero mientras el instinto, verbigracia, nos adapta a nuestro yo y a nuestro medio de un modo automático que no es plenamente eficaz sino en circunstancias invariables y previstas, la razón estudia los datos del nuevo problema que se plantea y nos permite adaptarnos a él. La intención es, por tanto, idéntica e igual el resultado. No por eso queda menos claro que ambos procedimientos se sobreponen y, a veces, se contradicen. Nuestra razón a menudo se opone a un acto que nuestro instinto nos impele a realizar o, por el contrario, nos incita a actuar cuando nuestro instinto nos retiene.

Nos explicaremos fácilmente este fenómeno si observamos que, inteligencia racional e inteligencia biopsíquica se ubican en capas diferentes de nuestra duración, y que no puede tratarse de presentar la primera como un simple aspecto de la segunda. La razón constituye, por deliberación consciente, sistemas hechos de imágenes que recibe de nuestro organismo, y de los estratos psíquicos que inmediatamente dependen de él. Dichas imágenes no sólo le llegan de nuestros sentidos en contacto con el mundo exterior, sino también de nuestros órganos en funcionamiento. Expresan objetos, pero también exigencias orgánicas vitales. A una situación determinada corresponde una decisión biopsíquica que nuestra razón puede, en algunos casos, el del instinto en particular, hacer objeto de una deliberación, vale decir, de un "control" que tenga en cuenta factores accidentales que no podían sino escapar a la contestación automática primera.

La inteligencia racional puede, por consiguiente, contradecir la inteligencia biopsíquica sin por eso responder a una intención ni, por tanto, a una finalidad diferentes. La ley bien hecha y el juez íntegro poseen el mismo propósito: sin embargo, el juez no aplica la ley como lo haría un cerebro electrónico. Podrá equivocarse donde la máquina funcionaría sin falta, pero sus decisiones estarán más matizadas porque tomará en cuenta elementos que no podrían sino escaparse

a un instrumento concebido para dar una respuesta, y una única, a cada tipo de problema planteado.

La inteligencia racional es de la misma naturaleza que la inteligencia instintiva y la inteligencia orgánica propiamente dicha, pero trabaja según modalidades diferentes. O, más exactamente, se trata aquí de formas diferenciadas que adquiere nuestra inteligencia intencional en los varios planos de nuestro ser. Podemos agregarles nuestra inteligencia intuitiva merced a la cual captamos al mundo y a nosotros mismos "por dentro", en su movilidad fundamental.

Nuestra inteligencia organizadora se manifiesta, por tanto, en varias corrientes de modalidades distintas que tienden, por varios caminos, hacia nuestra realización adaptiva. Orgánica o psíquica - pero hemos visto con el instinto cuan relativa es tal distinción - expresa una intención única.

36. LOS GENES BIOPSÍQUTCOS

Nuestra demostración todavía no es, sin embargo, del todo satisfactoria. Pues podemos concebir fuerzas de organización de la misma naturaleza que obren según una misma intención y concurren a un mismo resultado, pero no obstante distintas las unas de las otras e individualizadas, como lo son los obreros de una cuadrilla que realizan, cada uno en su lugar, un trabajo común. Dicho con otras palabras, nuestro orden vital podría ser obra de dos inteligencias, orgánica y psíquica, más o menos coordinadas en su acción según las capas de nuestra duración, y por fin convergentes.

Para resolver esta última dificultad, tenemos que examinar cual es el origen de nuestras corrientes de inteligencia. Si es múltiple, deberemos admitir que su unidad es meramente pragmática. Si es única, podremos, al contrario, afirmar su unidad esencial.

¿De dónde viene nuestra inteligencia orgánica? La biología nos contesta, sin discusión posible, que existen en el huevo original corpúsculos llamados genes que rigen el desarrollo de nuestro cuerpo. De ellos dependen no sólo nuestra estructura dinámica indispensable, sino también nuestros caracteres peculiares accidentales. Tenemos un corazón y dicho corazón posee tales o cuales dimensiones, late según tal o cual ritmo, y provoca así una circulación sanguínea más o menos intensa, porque nuestra célula original contenía uno o varios genes que han dirigido la diferenciación celular, y, por consiguiente, la organización de la materia fisicoquímica absorbida, en un cierto sentido más bien que en tal otro.

Para no rehacer aquí los largos análisis que consagramos en una obra anterior a la elucidación de este problema, diremos simplemente que todo pasa como si los genes fueran inteligencia organizadora, condensada en forma de materia que se desintegrara, poco a poco, en energía directriz de nuestra evolución corporal.

Nuestro huevo primitivo contenía o era en potencia todas nuestras posibilidades futuras, con su energía de actualización y, luego, de elección. No se trataba, por tanto, de un plan inerte que realizáramos merced a la energía química absorbida en el curso de nuestra existencia, sino de una fuerza creadora de nuestro ser corporal y adaptadora de nuestro organismo a sus condiciones de vida, luego de una fuerza de desarrollo y funcionamiento.

Ya que sabemos que de nuestro organismo dependen no sólo ciertos datos de nuestra duración psíquica sino también, en alguna medida, su orden, y puesto que, por ejemplo, de nuestra actividad circulatoria depende en parte el temperamento que nos hará ordenar nuestras imágenes de tal manera más bien que de tal otra, tenemos que admitir que nuestras tendencias biopsíquicas provienen de nuestros genes. ¿Cómo dudarlo si nuestros instintos son inseparables de los órganos cuyo orden funcional constituyen?

Quedan, por tanto, nuestra inteligencia racional y nuestra inteligencia "intuitiva". Ahora bien: eso que llamamos corrientemente nuestra "inteligencia" sólo es un caracter entre muchos que definen nuestro ser. Se desarrolla con nuestro organismo. La biología nos enseña que es posible modificarlo obrando, según diversas técnicas, sobre los genes de nuestra célula primera, Constituye además un factor hereditario. No queda, pues, ninguna duda: nuestra inteligencia psíquica es, exactamente como nuestra inteligencia orgánica, actualización de una energía organizadora que existía en potencia en nuestros genes.

En caso contrario, por lo demás, ¿de dónde provendrían? Tendríamos que admitir una intervención divina creadora a lo largo de toda nuestra evolución, vale decir, en el tiempo, lo que es teológica y psicológicamente inconcebible. En el huevo, nuestra inteligencia existía, por tanto, entera, con sus varias posibilidades y modalidades. Conclusión lógica, puesto que nuestra razón y nuestra intuición no tendrían sentido alguno fuera del conjunto biopsíquico que les suministra la materia prima a organizar, sin la cual toda existencia dinámica les sería imposible.

37. EL PENSAMIENTO PSÍQUICO ES ORGÁNICO

Así pues, nuestra inteligencia psíquica está encarnada en su origen y se aplica a imágenes que provienen de nuestro organismo, o del mundo exterior a través de nuestro organismo. No puede, por tanto, en ningún caso, hacerse, en el curso de su desarrollo, del todo independiente de nuestro cuerpo.

Pero, a pesar de todo, ¿se desprende de él en alguna medida? Sí, por cierto, si consideramos que nuestro pensamiento racional e intuitivo es otra cosa que la simple expresión de nuestro funcionamiento orgánico, vale decir, otra cosa que nuestra duración cenestésica. Pero, no por eso depende menos de un órgano esencial de nuestro cuerpo: el cerebro.

Pensamos con nuestro cerebro como caminamos con nuestras piernas. Nuestro poderío psíquico, crece y disminuye con la actividad de nuestra sustancia gris. La menor modificación definitiva o momentánea de nuestras células cervicales, provoca perturbaciones definitivas o momentáneas de nuestro pensamiento. Es inexacto decir con los materialistas que "el cerebro secreta el pensamiento como el hígado secreta la bilis", puesto que hemos establecido que nuestra inteligencia procede de los genes de nuestra célula original. Pero, sin él, nuestra energía intelectual psíquica permanecería en el estado de simple virtualidad o se manifestaría de modo anárquico. Nuestro cerebro es el instrumento de actualización de nuestra inteligencia racional e intuitiva. En él, por otra parte, se concentran las imágenes sensoriales y orgánicas que dicha inteligencia ordena en sistemas, y por él nuestro pensamiento psíquico interviene en nuestro organismo.

Nuestro cerebro es, por tanto, el órgano de nuestra vida psíquica. Pero no constituye un conjunto autónomo. Las células diferenciadas que lo componen están sumergidas en un medio líquido que proviene del suero sanguíneo, tal como está producido por nuestro organismo entero. El instrumento de nuestro pensamiento se modifica, por tanto, con el funcionamiento de todos nuestros órganos. No es sorprendente que razonemos con dificultad cuando nuestros músculos han echado en nuestra sangre demasiadas toxinas, cuando nuestro estómago ha enviado demasiado alcohol a nuestro cerebro o cuando nuestra glándula tiroides no funciona como conviene. No sólo nuestra vida afectiva está influida profundamente por nuestro hígado, nuestro intestino o nuestras glándulas genitales, como lo muestra la experiencia cotidiana, sino que también nuestra actividad racional experimenta el imperio de nuestra vida orgánica.

El encadenamiento lógico de las imágenes abstractas depende del estado de nuestras vísceras, de nuestras glándulas, de nuestros músculos y hasta de nuestros huesos : la emoción nos hace salir del juicio, la detención de nuestro flujo sanguíneo suprime toda actividad psíquica, y el cansancio nos hace incapaces de cualquier trabajo intelectual, mientras que, por el contrario, la excitación sexual favorece, en el matemático como en el artista, el proceso de creación.

Ahora captamos mejor cuan erróneo es considerar nuestra vida intelectual psíquica como una corriente de pensamiento que flotara libremente en la superficie de nuestra duración o, por lo menos, permaneciera independiente de nuestra vida corporal. Nuestro análisis - fundado en los trabajos de Carrel - nos hace volver, una vez más, a la unidad de nuestro ser biopsíquico. Nuestro pensamiento racional e intuitivo, como nuestro pensamiento psíquico todo, está encarnado en nuestro cerebro, y dicho cerebro sólo existe, y existe tal como es, por el aporte de todos nuestros órganos y de todas nuestras células en funcionamiento.

38. LA VIDA ORGÁNICA ES PENSAMIENTO

Por otra parte, sabemos que nuestro cerebro no es solamente el substrato funcional de nuestra inteligencia psíquica, sino también el órgano de la unidad de nuestro cuerpo. Sin él, nuestros órganos autónomos, aun suponiendo que hayan podido constituirse, no tendrían significado alguno, puesto que su valor depende del papel que desempeñan en el conjunto de que forman parte y, luego, de su coordinación. Nuestro cerebro es, por tanto, la sede de toda nuestra actividad organizadora, y comprendemos mejor así la unidad de naturaleza y de intención de nuestra inteligencia en sus varias modalidades. Nuestra inteligencia corporal es presente y operante en todos nuestros órganos y en todas nuestras células, pero posee un centro de acción que es el centro, a la vez, de nuestro pensamiento psíquico y de nuestra duración entera.

Notemos, sin embargo, que tal situación no existió desde el principio de nuestro desarrollo vital. El encéfalo no estaba en el huevo sino en potencia, y se diferenció sólo después de un cierto lapso de evolución embrionaria. Es, por tanto, como nuestro cuerpo todo, actualización de virtualidades y organización de materia fisicoquímica por nuestra inteligencia orgánica. Esta última contenía, pues, o llevaba - lo mismo da, puesto que nuestros genes eran nuestra inteligencia entera - nuestro pensamiento psíquico en potencia. Dicho con otras palabras, nuestra inteligencia se diferenció solamente después de un cierto tiempo de actividad orgánica, en el curso de la cual constituyó el órgano que permitiría su diferenciación.

Eso confirma nuestra concepción unitaria : es indiferente para nuestra inteligencia ordenar corpúsculos materiales o imágenes. El trabajo es de la misma naturaleza, y sólo cambia la materia prima. Así, el arquitecto ordena con idéntica facilidad las imágenes abstractas de sus cálculos y los ladrillos concretos del edificio que construye. La función propia de la inteligencia, como la del arquitecto, es la de establecer relaciones entre elementos dados.

Ya hemos visto, por otra parte, que estas relaciones no son de cualquier naturaleza y no dependen del azar, - aunque el azar interviene en la elección de nuestras posibilidades potenciales - sino de una intención. ¿No posee también el arquitecto una intención única cuando calcula y cuando edifica? Si, por tanto, nuestro pensamiento psíquico consiste en relaciones, determinadas por su intención directriz, que nuestra inteligencia establece entre las imágenes, ¿cómo deberemos llamar la sucesión de relaciones que dicha misma inteligencia establece entre moléculas y células, sino pensamiento orgánico? La naturaleza del trabajo es idéntica en ambos casos, y la intención que lo dirige es la misma. Las únicas diferencias que podemos notar, entre pensamiento psíquico y pensamiento orgánico, se deben a los caracteres propios de los materiales empleados.

Moléculas y células poseen una rigidez relativa que reduce el número y la naturaleza de las combinaciones posibles, y también la amplitud de las

modificaciones de su orden. Así la fantasía (esto es, los intentos al margen de la línea teórica impuesta por nuestra intención directriz) está descartada de nuestra actividad orgánica mientras que constituye un modo habitual de progresión psíquica. Por la misma razón, nuestra elección orgánica es más limitada que nuestra elección psíquica, y las variantes posibles de nuestra evolución corporal son mucho más reducidas que las de nuestra duración imaginal. Por otra parte, la "materia prima" de nuestra vida psíquica (vale decir, las imágenes que le llegan de nuestro cuerpo y del mundo exterior) es infinitamente más diversa que los elementos químicos que se incorpora nuestro organismo. No es nada sorprendente, pues, que nuestra duración esté tanto más cambiante y multiforme cuanto que más se alce por encima de su substrato corporal.

39. MATERIA E INTELIGENCIA

En este punto de nuestra búsqueda, debemos plantearnos la pregunta esencial: ¿qué queda de las viejas teorías dualistas que consideraban al hombre como una asociación de dos seres yuxtapuestos pero interactivos, el cuerpo y el espíritu? Exactamente nada, puesto que hemos mostrado que el cuerpo está organizado por un pensamiento inmanente que no es sino la inteligencia intencional que también ordena nuestra vida psíquica, y que nuestro espíritu es orgánico por las imágenes que constituyen los elementos de su duración, y por el instrumento que exige para manifestarse.

Cuerpo y espíritu no son, pues, sino sistemas arbitrariamente aislados por nosotros de un conjunto unitario en base a una propiedad única: la extensión que posee el cuerpo y no posee el espíritu. Ahora bien: dicha propiedad no es esencial. Sabemos, en efecto, que la materia fisicoquímica sólo es una forma particular de la energía momentáneamente condensada. Nos es factible transformarla de potencial en cinética, sea por reacciones químicas que no son sino cambios parciales de la forma de la nube atómica, o sea, más completamente, por desintegración nuclear.

No se trata, en lo que a nosotros atañe, de una posibilidad meramente teórica. Nuestro cuerpo no está compuesto de elementos materiales inertes. Las moléculas que los constituyen se transforman continuamente por reacciones químicas. Por otra parte, el influjo nervioso que transmite nuestras imágenes a nuestro cerebro y, por él, a nuestra duración y cuya naturaleza todavía es, para los biólogos, tema de controversia, no posee, sin duda alguna, masa ni volumen. La extensión no basta, pues, para delimitar nuestro cuerpo de modo valedero, aun cuando admitamos que la inteligencia orgánica constituye en él una intromisión psíquica.

Pero, por otra parte, ¿en qué consiste nuestra inteligencia organizadora? Hemos visto que efectúa un trabajo y no puede, por tanto, reducirse a un mero esquema inerte que la materia fisicoquímica siguiera en el curso de su evolución, como el

tren sigue los rieles. Ahora bien: el trabajo es, precisamente, el criterio funcional de la energía. Luego, nuestra inteligencia es energía, pero una energía diferente de aquella que se manifiesta en las reacciones químicas como en la desintegración nuclear, puesto que esta última se caracteriza por una mera expansión sin orientación, mientras que la inteligencia es autodirigida y directriz. Más todavía, esta energía intelectual que obra en la materia extensa de nuestro "cuerpo" como en las imágenes de nuestro "espíritu", vale decir, en realidad, en nuestras moléculas físico-químicas y en nuestra duración, y se presenta a nosotros, en el curso de su trabajo de organización, en forma cinética, ya la hemos encontrado, en nuestra célula original, con el aspecto de genes, vale decir, de una materia extensa de extraordinario peso atómico.

A pesar de las dificultades que quedan por resolver y, en particular, aquella de la regeneración cromosómica durante la división celular, no hay duda alguna para nosotros de que los genes son la inteligencia organizadora de nuestro ser, puesto que nada se agrega a nuestro huevo primitivo en el curso de nuestra evolución sino materia fisicoquímica.

Podemos, pues, definirnos como energía intelectual encarnada en energía potencial condensada que se transforma, poco a poco y parcialmente, por reacciones químicas, en energía cinética. Cuerpo y espíritu nos aparecen claramente como los datos artificiales de un análisis insuficiente, y debemos reemplazarlos por materia fisicoquímica e inteligencia, precisando bien que no son éstos nuevos nombres, sino realidades que se oponen esencialmente a la antigua distinción. Agreguemos que entre energía fisicoquímica y energía intelectual, el criterio de diferenciación no es la extensión, puesto que acabamos de ver que ésta constituye una modalidad potencial de toda energía, sino la orientación y el poderío director que le está ligado.

40. DUALIDAD O UNIDAD

Quizá se nos haga notar que nuestro análisis no reduce a la unidad los dos factores tradicionales de nuestro ser, y se limita a desplazar su línea de separación. Es indudable que, a pesar de su idéntica naturaleza energética, inteligencia y materia fisicoquímica no pueden confundirse y que estamos compuestos, por tanto, de dos elementos bien diferenciados. Pero la dualidad constitutiva no excluye en absoluto la unidad. Un motor está hecho de numerosas piezas: nadie, empero, pensará en definirlo como una yuxtaposición de elementos, ¿por qué? Porque su complejidad no aparece sino en el análisis y está dominada por su unidad funcional, siendo el funcionamiento lo esencial en un motor.

Lo mismo ocurre con nuestro ser. Aislada de la inteligencia que la organiza en nosotros, nuestra materia fisicoquímica no posee ningún carácter humano. Pero nuestra inteligencia intencional es impensable en sí, puesto que tiene

precisamente por razón de ser su inmanencia en la materia sin la cual permanecería en potencia, cuando cualquier potencia sólo es comprensible a la luz del acto en que se transformará.

Nuestra vida, vale decir, nuestra actividad funcional, no es una simple suma de dos factores, sino el resultado unitario de una acción de nuestra inteligencia sobre su indispensable soporte fisicoquímico. No podemos, por tanto, admitir las teorías monistas que reducen uno a otro dos factores de los que hemos notado las diferencias esenciales y funcionales. Pero tenemos igualmente que rechazar las tesis dualistas según las cuales estaríamos hechos de dos seres asociados que poseyeran cada uno una vida propia, puesto que no hay más colaboración entre la inteligencia y la materia que entre el escultor y la arcilla. Nuestra única vida es la del ser funcional que somos, y dicho ser no puede descomponerse en partes sin destruirse, vale decir, precisamente sin perder la vida.

La dualidad inteligencia-materia excluye, por tanto, el dualismo porque está subordinada a nuestra unidad de funcionamiento. Excluye igualmente el maniqueísmo, latente o expresado, que dimana lógicamente de la dualidad espíritu-cuerpo. No es posible, en efecto, atribuir un valor diferente a nuestros elementos constitutivos sino en la medida que poseen una cierta existencia autónoma o, por lo menos, diferenciada. Ahora bien: sin la inteligencia, la materia no es nosotros ni parte de nosotros y nos queda, luego, indiferente en lo que concierne a nuestro ser. Sólo adquiere valor por la inmanencia intelectual que la anima, y cuyo indispensable soporte constituye, vale decir, en la unidad del yo biopsíquico sin la cual no desempeñaría ningún papel vital.

41. EL INDIVIDUO

La materia que es ordenada por nuestra inteligencia intencional no es, por tanto, en sí, diferente del resto de la materia fisicoquímica. Sólo está diferenciada de él por la organización particular que la separa del conjunto de que forma parte, y la incorpora a nuestro ser cuyo material básico constituye. Aun una vez incorporada, no lo está definitivamente, puesto que, a lo largo de nuestra vida, adquirimos y rechazamos elementos fisicoquímicos en una continua renovación. Es, por tanto, nuestra inteligencia la que individualiza la materia dándole un orden y, por eso mismo, límites. Pero esta misma inteligencia se actualiza en la materia, determinándose así por la elección que hace imprescindible una evolución que, sin materia, no se produciría.

Esta limitación de la materia por la inteligencia intencional que la hace nuestra es, por consiguiente, la operación fundamental de la formación y de la permanencia de nuestra individualidad. El huevo no es efectivamente nosotros, sino sólo la posibilidad de nosotros. O, más exactamente, no es nosotros sino en la medida que ya es materia organizada. Nos creamos en la materia como el artista crea en ella su obra, imponiéndole los límites de los cuales depende la

perfección. Por esa creación, somos, por tanto un individuo, vale decir, un conjunto funcional relativamente aislado y cerrado.

Poseemos dimensiones y una cohesión biopsíquicas, que hacen de nosotros un objeto que se distingue del medio en que está colocado y con el que mantiene relaciones. Manifestamos una continuidad que hace que permanezcamos siendo nosotros a lo largo de toda nuestra evolución y a través de las formas sucesivas que nos impone o, mejor dicho, que podemos "cortar" en el cambio insensible que vivimos, continuidad definida por los límites temporales de nuestra concepción y de nuestra muerte. Tenemos, por fin, un movimiento interno, celular, humoral e imaginal, dirigido por nuestra inteligencia intencional, y que se produce, no en circuito cerrado, puesto que nuestra materia fisicoquímica se renueva y nuestras imágenes aumentan en número y pueden ser comunicadas por nosotros al exterior, pero sí, por lo menos, según un sistema funcional autónomo.

En cuanto individuo, somos, pues, una parte diferenciada del universo. Pero la individualidad no es un absoluto, Su grado depende de nuestra particularización en el seno del cosmos. Nos individualizamos a medida que nos desarrollamos y nos hacemos más diferentes por efecto de nuestra historia, y también a medida que conquistamos nuestra independencia relativa. No por azar ni por error la palabra de individualidad expresa, en el lenguaje corriente, la idea de afirmación de sí frente al resto del universo.

42. LA PERSONA

Dicha afirmación individual es pasiva, en el sentido de que procede de la simple yuxtaposición objetiva de nuestro ser y de los otros elementos diferenciados del cosmos. Vale decir que somos individuo exactamente al mismo título que una estrella o un perro. Pero, al contrario de la estrella y, en alguna medida, del perro, no somos solamente un objeto dentro de otros, sino también un sujeto que conoce los objetos de que se distingue, y se conoce como un objeto.

Nuestra afirmación de nosotros mismos es, por consiguiente, activa. Se manifiesta, ya lo hemos visto, por una reflexión, en el sentido propio de la palabra, acerca de nuestro ser, o sea por una autoconciencia de lo que somos. No constituye un fenómeno parasitario o suntuario de nuestra evolución vital, sino, por el contrario contribuye a la realización de nuestra intención directriz, merced al juicio deliberado que nos permite y que se superpone a los juicios automáticos que completa.

Sabemos, por otra parte, que la conciencia, instrumento de nuestro ensimismamiento, no es sino la razón que se proyecta sobre el objeto particular que constituimos para ella. De ahí resulta que no somos sólo un individuo-objeto, sino también un sujeto racional de quien la acción de autoconocimiento y

autoorganización constituye un carácter esencial y un modo propio de progresión intencional, vale decir, una persona.

No sin alguna vacilación empleamos este término que encubre demasiado a menudo una mitología político-filosófica sin relación con los datos reales del problema. Sin embargo, tenemos que marcar y nombrar lo que nos diferencia, en cuanto ser humano, de objetos a veces más individualizados que nosotros, pero que no poseen capacidad racional. La persona no es un alma platónica que se agrega a nosotros; no es un principio "espiritual" trascendente que valoriza nuestro ser individual y le da intención directriz y libertad. Tal dualismo maniqueo que hace de la persona y el individuo dos entes asociados nadie sabe por qué ni cómo, puesto que se oponen por lo menos tanto como se completan, no se funda en ninguna observación satisfactoria.

La persona, ni siquiera es un principio de racionalidad que se suma al individuo que somos, puesto que, precisamente, nuestra razón es un dato indispensable de nuestro ser. Somos un individuo racional, un individuo que delibera algunos de sus actos, un individuo que tiene el poder de ensimismarse, examinarse y, parcialmente, conocerse. Suprimamos, por el pensamiento, razón, deliberación e introspección: el sistema funcional que constituimos se disuelve, y nuestra individualidad desaparece con él. Persona e individuo no son, por tanto, sino dos aspectos complementarios de nuestro ser considerado desde dos puntos de vista diferentes : el individuo es la persona en cuanto objeto; la persona es el individuo en cuanto sujeto.

No somos, en absoluto, el lugar de interferencia del espíritu y de la materia, medio ángel y medio animal, sino un ser biopsíquico, unitario y no unificado. No somos individuo en razón de nuestra materia y persona en razón de nuestro espíritu, sino simplemente individuo en cuanto somos y persona en cuanto sabemos que somos. La racionalidad nos es esencial, y sólo tomamos conciencia de nosotros mismos en nuestro ser entero.

43. LA PERSONALIDAD

En último término, en lo que atañe al hombre, individuo y persona son sinónimos, puesto que ambos nos definen en nuestra completud y nuestra unidad, aunque bajo luces distintas. Los factores de nuestra individualidad son, por tanto, igualmente los de nuestra personalidad. Aunque esta última palabra, aplicada al conjunto de los datos peculiares que hacen que seamos nosotros y no algún otro, estrictamente no es exacta, acierta sin embargo, porque marca muy bien que nuestra conciencia no constituye una parte autónoma de nuestro ser, sino que depende, por el contrario, del todo en que está integrada de modo esencial, incluidos los datos no conscientes, que forman su indispensable substrato.

Pero no debemos olvidar que los rasgos biopsíquicos que nos personalizan, vale decir, que nos hacen humanamente distintos de los otros sujetos, diferenciándonos cualitativamente de nuestros "semejantes", nos individualizan al mismo tiempo como objeto, como sistema relativamente cerrado. No por eso queda menos claro que poseemos una individualidad por el simple hecho de tener una estructura celular, humoral, nerviosa y psíquica - estructura, que se establece y se conserva sólo por el funcionamiento -, mientras que nuestra personalidad depende de las peculiaridades de dicha estructura y de su movimiento funcional.

Las más evidentes de tales peculiaridades son físicas. Tenemos una altura y una corpulencia, un color de piel y de pelo, una forma de cráneo, una fuerza muscular, una fisonomía y también un modo de portarnos y movernos que no pertenecen sino a nosotros y bastan para hacernos reconocer. Pero nuestro físico sólo es la apariencia de nuestro organismo, hecho de un triple sistema de tejidos, humores y nervios cuya personalidad química y fisiológica es observable, aunque muy imperfectamente, en el curso de ciertas operaciones tales como el análisis, el injerto, la transfusión de la sangre y la experimentación sensorial.

Nuestro organismo, en cuanto funcional, posee una personalidad biológica que se manifiesta por su capacidad de adaptación y por su ritmo interior. En fin, tenemos una duración biopsíquica cuya evolución no es idéntica a ninguna otra, y una combinación de caracteres mentales cuyo equivalente exacto en vano buscaríamos en otros. Pero ¿para qué insistir? Bien sabemos, y nadie lo duda, que no tenemos un "doble" perfecto. Estamos tan diferenciados por nuestras moléculas para el químico, por nuestros tejidos para el fisiólogo, por nuestras reacciones orgánicas para el biólogo y por nuestro carácter para el psicólogo como por la forma de nuestra nariz o el color de nuestros ojos para el hombre de la calle.

¿Cómo extrañarnos de eso cuando sabemos que nuestro ser biopsíquico entero es el producto de la acción, sobre un medio polimorfo y cambiante, de una intención directriz personal? El medio basta para diferenciar dos mellizos de igual composición cromosómica hereditaria, pero dos hermanos "comunes" criados exactamente del mismo modo en el mismo ambiente, resultan diferentes. Nuestra inteligencia intencional personaliza los productos químicos que nos incorporamos y las excitaciones sensoriales que registramos. Pero dichos productos y dichas excitaciones orientan nuestra elección adaptiva entre nuestras posibilidades, y la historia de nuestras elecciones pasadas pesa sobre nuestra elección presente.

Podemos decir que bastaría, para diferenciar esencialmente a dos mellizos el uno del otro, una molécula o imagen única que absorbiera solamente uno de ellos. Pero no es menos cierto que nuestra personalidad puede ser aplastada por una disciplina niveladora o un medio con el cual no podamos armonizarnos, a menos de que nuestra tensión personal sea suficientemente poderosa como para resistir todas las presiones y salvar todos los obstáculos. De dicha tensión depende igualmente el rigor de nuestra progresión intencional y, en particular, la

concentración en un ímpetu único, de los varios estratos de nuestra duración que tienden, naturalmente, a conquistar su independencia y a afirmarse. Así lo comprobamos en algunas enfermedades mentales, como otras tantas personalidades sobrepuestas y a veces opuestas. La unidad de nuestro ser, por tanto, está ligada a su personalidad, vale decir, a su unicidad.

44. ESENCIA Y EXISTENCIA

Quizá se nos objete que, en tales condiciones, nuestra unidad presente sin duda está asegurada, pero que nuestra unidad histórica queda, por el contrario, mal parada, puesto que nuestra personalidad se transforma sin cesar en el curso de su evolución. Aun cuando algunos rasgos se mantienen sin cambio a lo largo de nuestra existencia, no por eso se comprende menos que no somos el mismo en nuestro nacimiento que en nuestra concepción, ni a los noventa años que a los treinta.

La materia fisicoquímica de la que está hecho nuestro cuerpo se renueva íntegramente varias veces en el curso de nuestra vida. Nuestras imágenes se acumulan en nuestra memoria y pesan siempre más y diferentemente sobre nuestra vida psíquica. Nuestra intención directriz nos realiza, en las varias épocas de nuestra vida, por elecciones que, en circunstancias idénticas, no tienen nada de común y hasta son contradictorias. Nuestro carácter cambia como nuestro temperamento. En fin, la relación entre nuestras posibilidades aún potenciales y nuestros actos ya cumplidos varía sin cesar.

Nuestra individualidad no está perjudicada, puesto que nos modificamos paulatinamente y sin solución de continuidad. Pero nuestra personalidad no se funda en nuestra permanencia en la evolución, sino en un conjunto de caracteres que nos define. Ahora bien: parece que somos sucesivamente varios conjuntos caracterizados y, luego, que tenemos varias personalidades. Pero no se trata sino de una ilusión, puesto que no tenemos derecho de efectuar cortes en lo moviente. Además, no nos renovamos en el curso de nuestra vida, sino que nos construimos poco a poco, por un esfuerzo de actualización adaptiva.

Nuestra personalidad parece transformarse mientras se crea, y lo que tomamos por fases diversas y hasta por personalidades sucesivas, sólo son, en la realidad, las etapas, por otra parte arbitrariamente cortadas por nosotros, de tal creación. Así pues, los existencialistas tienen del todo la razón al decir que somos el producto de nuestra historia o, mejor todavía, esta misma historia, y que nuestra personalidad no puede ser aprehendida en su acabamiento sino en el fin de nuestra evolución vital. Pero olvidan que nuestra existencia no sería sin las posibilidades potenciales entre las cuales elegimos continuamente - podríamos decir; entre las cuales nos elegimos - y que constituyen nuestra esencia.

Esencia indeterminada, se nos dirá, y que sólo merecerá tal nombre después de recibir de la historia su realidad. Por cierto, pero poseemos, en el origen de nuestra existencia, no solamente posibilidades, sino también la intención personal que nos permitirá crearnos según dichas posibilidades confrontadas con nuestro medio, vale decir precisamente, existir.

Vemos, por tanto, hasta qué punto posibilidades e historia son inseparables. Nuestra existencia no crea nuestra esencia, pero sí la realiza y la precisa. Nuestra esencia no determina nuestra existencia, pero sí la condiciona y la construye. ¿Cual es la suerte de nuestra personalidad, en todo eso? ¿Cuándo somos más nosotros, en el principio de nuestra duración o en el final? Pregunta ésta mal planteada: nunca somos nosotros mismos, sino que lo "devenimos". Nuestra unidad personal histórica está asegurada por la tensión voluntaria que nos empuja a la conquista de nuestro propio futuro.

Una personalidad fuerte no es la que no cambia, sino aquella que impone su sello intencional a los cambios que domina. Una personalidad inconsistente no es la que varía más que otras, sino aquella que sufre sus propias variaciones. Más que nuestros caracteres permanentes, es nuestra duración, con su tensión, su ritmo y su intención directriz, la que constituye nuestra personalidad. Ella es la que elige entre nuestras posibilidades, acepta o rechaza los elementos fisicoquímicos e imaginales que se ofrecen a nosotros, y nos impone al medio adaptándonos a él. Expresa nuestro ser todo en su ímpetu realizador y creador de nuestro yo.

No decimos de alguien que le falta personalidad porque ningún rasgo particular lo diferencia, sino porque no posee una tensión biopsíquica que baste para poner de relieve los caracteres distintivos, más o menos acentuados, que son el dote de cada uno.

45. LA LUCHA PERSONAL POR LA VIDA

Llegado al final de nuestros tres primeros capítulos, podemos claramente definirnos como un conjunto funcional biopsíquico, unitario y único, que se forma y se afirma, según un ritmo propio, en una confrontación permanente con su medio exterior.

Dicho conjunto, ya lo hemos visto, es inestable. Las moléculas y las imágenes que constituyen su materia prima tienden a liberarse del orden que les está impuesto. El mundo en que estamos sumergidos ejerce sobre nosotros una presión destructora ininterrumpida de asimilación y de invasión. No podemos pues, considerarnos como una máquina que funcionara con un movimiento indefinidamente idéntico a sí mismo en un medio adecuado y constante. Duramos sólo por nuestra oposición incesante a las fuerzas interiores y exteriores, que tratan de disolvernos.

Pero dicha oposición no consiste en una muralla que levantáramos en contra del enemigo, ni en una coraza que tuviera por misión encerrarnos en nosotros mismos y aislarnos. La ruptura de nuestra armonía funcional no es, en efecto, la simple consecuencia de nuestra multiplicidad orgánica e imaginal y de nuestro contacto indispensable con nuestro medio. Si las circunstancias interiores y exteriores no nos obligaran a elegir, a cada momento, entre nuestras virtualidades la que mejor nos conviene, seríamos incapaces de cualquier decisión y, como el asno de Buridán, quedaríamos inmóviles entre nuestros varios posibles: ya no evolucionaríamos, y nuestra duración se detendría, con la muerte como consecuencia.

La adaptación merced a la cual restablecemos continuamente nuestra armonía comprometida no es, por tanto, una obligación penosa y no acarrea ningún despilfarro de fuerzas. Prosigue, al contrario, el indispensable proceso de nuestra progresión vital. Duramos en y por una lucha permanente en defensa de nuestro orden funcional, y esta lucha es el factor de la actualización de nuestro ser potencial, vale decir, el factor de nuestra existencia.

Nuestra duración consiste, pues, en un esfuerzo constante de superación dialéctica de la contradicción que nos opone a nuestro medio y a nosotros mismos en cuanto complejo. Esfuerzo constante, pero no siempre semejante a sí mismo, ya que nuestro dinamismo personal se desarrolla según un ritmo variable de tensión y de relajamiento que corresponde a las exigencias de nuestra lucha y puesto que, por otra parte, se manifiesta, desigualmente a través de nuestros varios estratos biopsíquicos.

Nos afirmamos, con una eficacia más o menos sostenida, en un ímpetu de autorrealización adaptiva, merced a nuestra lucha por la armonía personal, vale decir, nuestra lucha por la vida.

CAPÍTULO IV:
DEPENDENCIA DEL HOMBRE

46. LA HERENCIA

Considerado en su origen, nuestro ser se reduce a una pequeña masa de materia viva que contiene, en potencia, todo nuestro "devenir" posible. Dicha pequeña masa no ha caído del cielo ni ha surgido de la nada. Es el producto de la síntesis de dos corpúsculos que provienen de personas de sexo diferente. El huevo, que

ya es nosotros, está formado, por tanto, de elementos que pertenecían, antes de su fusión, a nuestros padres. Somos un ser nuevo por su individualidad y su personalidad potencial, pero la inteligencia organizadora a que nos reducimos poco más o menos, es heredada de nuestros progenitores, que recibieron sus propias posibilidades dinámicas de las dos parejas de que nacieron.

Constituimos, por tanto, el punto de llegada provisional de un linaje que se remonta al origen de nuestra especie, y es tanto más homogéneo cuanto que las alianzas sucesivas que lo formaron se produjeron en un medio más cerrado y sometido a condiciones de vida menos diversas, linaje que se diferencia más o menos por ciertos caracteres biopsíquicos comunes a todos sus miembros o, por lo menos, a la mayor parte de ellos y, por consiguiente, transmitidos dc generación en generación.

Este grupo histórico está unido por peculiaridades comunes a otros grupos semejantes a los cuales lo ligan la sangre, la función y el modo de vida: de ahí la casta, el estamento o la clase, según los casos. Forma parte, igualmente, de un conjunto más amplio definido por una comunidad de caracteres básicos, la raza, que abarca varias de dichas capas diferenciadas en ella, y, por fin, de la humanidad entera más o menos fácil de distinguir entre las especies animales.

Nuestra célula original contiene, pues, en potencia, una estructura biopsíquica que podemos llamar necesaria en el sentido de que todo huevo humano normal la posee, y que constituye el substrato indispensable de nuestro desarrollo. Pero también contiene caracteres facultativos en el sentido de que hubieran podido, en otras condiciones, no sernos transmitidos. Por tanto, somos un hombre, pero un hombre diferenciado por su raza, su nivel social biopsíquico, su linaje y, por fin, la combinación, personal pero efectuada independientemente de nosotros, de los genes recibidos en el momento de nuestra concepción.

Nuestro desarrollo individual no es sino la actualización electiva, en función de circunstancias variables, de posibilidades que nos vienen de nuestros antepasados. Vale decir que, desde el origen, estamos determinados por nuestra dotación hereditaria. De cualquier modo que nos realicemos, es ella la que realizaremos parcialmente. Luego, ¿podemos legítimamente hablar de autonomía personal? Sí, siempre que quisiéramos decir con estas palabras que somos uno y único, nos desarrollamos según lo que somos o, mejor todavía, desarrollamos lo que somos.

Pero se trata de una autonomía relativa, puesto que no somos sino lo que nos hizo una larga evolución anterior a nosotros, ubicándose nuestra individualidad al final de una serie hereditaria ininterrumpida, de la que constituye la última forma más bien que el último eslabón. Dependemos, por consiguiente, de la especie de que formamos parte, pero también de la diferenciación adquirida, en el curso de la evolución de dicha especie, por los individuos que se sucedieron entre la primera pareja y nosotros.

47. LA EVOLUCIÓN

En vano una cierta corriente de la filosofía contemporánea ha querido hacer de la evolución un verdadero dios creador de las formas nuevas que inventara ex nihilo. En la realidad, la sucesión de los individuos, se produce por actualización de una inteligencia organizadora potencial que se realiza en ellos. Recibimos de nuestros padres, no solamente lo que seremos y lo que no seremos pero hubiéramos podido ser en otras condiciones de vida, sino también lo que transmitiremos o, por lo menos, podremos teóricamente transmitir a nuestra descendencia.

La evolución no es una potencia, sino simplemente el proceso de la actualización progresiva, o sea de la duración inteligente de la que sólo somos un instante. Si, por consiguiente, nos remontamos por el pensamiento a la primera pareja de la que han salido todos los hombres contemporáneos, deberemos lógicamente admitir que poseía en sí, en potencia, todas las formas individuales posibles de la especie, incluso todas sus variaciones eventuales. Por supuesto que la hipótesis poligenista en nada cambia la naturaleza del fenómeno. Tanto menos cuanto que no podemos limitar al hombre nuestro análisis.

Si admitimos que no sólo los individuos sino también las especies proceden los unos de los otros - y por nuestra parte lo admitimos con toda la prudencia del caso - ya no tenemos que remontarnos a la primera o a las primeras parejas humanas, sino a la pequeña masa de proteínas que, en cierto momento de la historia del mundo, se puso a vivir y contenía o, mejor, era en potencia todas las especies futuras posibles y todos los individuos posibles de cada especie. Luego, ya estábamos determinados virtualmente, en nuestros caracteres esenciales, en la célula o precélula primitiva, vale decir, en la pequeña cantidad de materia en el seno de la cual se efectuó la mutación que la hizo pasar del orden físico-químico al orden biopsíquico, y de la que hemos salido por filiaciones "en cadena", a través de los individuos de varias especies que constituyen nuestros antepasados.

Más todavía: ¿qué era la pequeña masa de proteínas de la que acabamos de hablar, antes de que se pusiera a vivir? Un conjunto físico-químico, extremadamente complejo, que los científicos todavía no han logrado reproducir por síntesis, prohibiéndonos creer el cálculo de las probabilidades que haya podido formarse por acaso. Además, para que se constituyera dicho conjunto, fue preciso que se desarrollara un largo proceso de diferenciación atómica de la nube homogénea o del átomo primitivo que la ciencia nos muestra en el origen de nuestro universo, puesto que en el curso de tal evolución, nacieron los varios elementos químicos indispensables para la síntesis natural de las proteínas.

Si admitimos, por tanto, que la inteligencia organizadora de la serie animal de la que formamos parte fue incorporada por un acto creador divino a la pequeña masa que se puso a vivir en el mismo momento de su transformación de físico-química en biopsíquica, la evolución intencional de la materia inorgánica, que constituyó por diferenciación los varios elementos indispensables a la vida, nos

quedaría incomprensible. Nos encontraríamos frente a este absurdo: por una parte, la elaboración inteligente de las condiciones físico-químicas de la evolución animal, vale decir, de la pequeña masa de proteínas que va a ponerse a vivir y, por otra parte, el desarrollo, a partir de dicha pequeña masa, de la serie de las especies y de los individuos vivientes; pero, entre esas dos corrientes sucesivas, interdependientes y complementarias, una infranqueable solución de continuidad.

Luego, es lógico suponer que no se trata sino de dos fases de una duración única, y que la inteligencia organizadora de la materia viva, que hemos encontrado en la primera célula o precélula en el momento en que se puso a vivir, ya antes se hallaba en ella en potencia. No hubo, pues, introducción de energía intencional en las proteínas que constituían el punto de llegada de la evolución inorgánica, sino realización de un plan único que abarcaba los dos órdenes, arbitrariamente distinguidos por nosotros, en un conjunto coherente.

La inteligencia organizadora de la materia viva existía en potencia en la pequeña cantidad de materia inorgánica que iba a ser la primera célula o precélula, exactamente como existe en el huevo original de un organismo viviente. Si, como lo creemos, nuestro análisis es exacto, tenemos que hacer remontarse al origen del universo el acto creador único de la materia y su orden dinámico, y no somos sino un instante de la evolución cósmica o, por lo menos, de una de las líneas de dicha evolución.

48. EL INDIVIDUO, FACTOR DE LA EVOLUCIÓN

No queremos decir que somos simplemente una rueda temporal de un inmenso mecanismo, ni un "*relais*" de energía intelectual, cuyo papel se limitara a transmitir lo que recibió, menos la parte que le corresponde personalmente.

Sin duda, somos el producto de la evolución, hagámosla o no remontarse a la nube preatómica o al átomo primitivo, y poseemos no sólo el potencial dinámico que actualizamos y actualizaremos en el curso de nuestra existencia para ser y para vivir, sino también las posibilidades que corresponden a toda nuestra descendencia posible. Pero somos, igualmente, el factor de la duración que progresa a través de nosotros.

En efecto, hacemos entre nuestras posibilidades una elección constante, merced a la cual nos realizamos de un cierto modo, mientras que otras personalidades, también virtuales en nosotros, son teóricamente posibles. Ahora bien: los genes que contienen nuestras células reproductoras, y que traerán a nuestros hijos una parte de su dotación hereditaria, dependen no sólo de lo que recibimos sino también de lo que somos efectivamente en el momento de la procreación.

No es indiferente que seamos un bárbaro de notables posibilidades quedadas en potencia virtual, o un hombre cultivado, en el sentido propio de la palabra, vale decir, realizado por adaptación a un medio exigente. Por cierto que no transmitiremos nuestra cultura. Pero la inteligencia organizadora incorporada en nuestras células genitales se cargará, por lo menos parcialmente, con los dinamismos correspondientes a nuestros hábitos (lo que se acostumbra señalar como nuestros caracteres adquiridos), y nuestros herederos los recibirán en forma de tendencias y hasta, si dichos hábitos se han reproducido idénticos a sí mismos durante numerosas generaciones, en forma de instintos.

Los genéticos no están todavía todos de acuerdo acerca de la herencia de los "caracteres adquiridos". El fenómeno nos aparece, no obstante, como indiscutible no sólo desde el punto de vista de la lógica, puesto que hábito e instinto son de la misma naturaleza dinámica, sino también desde el de la experiencia. No pensamos tanto en los resultados obtenidos en los Estados Unidos con la colchicina y en Rusia por los métodos naturales de Michurin como en los datos de la observación corriente. El perrito de buena raza que marca la muestra ante la caza cumple un acto esencialmente contrario a su naturaleza de carnicero : lo debe a un aprendizaje hereditario de numerosas generaciones. Asimismo, la diferencia entre nuestros animales domésticos y sus primos salvajes salta a la vista: es el producto de una adaptación a condiciones de vida particulares.

En lo que atañe al hombre, la diferenciación de raza o de capa social no es menos evidente. Se manifiesta, en particular, en el seno de un grupo étnico homogéneo, por la existencia de tipos biopsíquicos que corresponden a las varias funciones desempeñadas, y se transmiten hereditariamente: el descendiente de un linaje de aristócratas y el de un linaje de campesinos se distinguen y se reconocen, de modo general, a simple vista. Nuestra adaptación al medio produce, por tanto, una modificación de nuestro ser biopsíquico, y dicha modificación se transmite en alguna medida a nuestra posteridad. Vale decir que dependemos de la evolución adaptiva de nuestros antepasados lejanos e inmediatos.

Nuestra dotación hereditaria no nos llega del origen de los tiempos en el estado primitivo, sino ya elaborada en el curso de una evolución de la que cada individuo - y nosotros mismos a nuestro turno - es el factor al mismo tiempo que depende de ella. Somos herederos, pero tenemos algún imperio sobre nuestra herencia merced a nuestras posibilidades de adaptación al mundo que nos presiona.

49. EL INDIVIDUO, PARTE DEL UNIVERSO

El término de mundo, que acabamos de emplear, como a menudo lo hemos hecho, para expresar el medio en el seno del cual evolucionamos, es equívoco y exige una precisión importante.

Da, en efecto, la impresión de que nos consideramos como sumergidos en un universo al que nos ligan relaciones de interacción, pero que es otra cosa que nosotros. Tal concepción sería evidentemente errónea. No estamos en el cosmos como el marinero en el buque, agregado a él aunque dependiente de su existencia y de su naturaleza y con algunas posibilidades de maniobrarlo. Somos, por el contrario, una parte del universo. Nos diferenciamos en él y no de él, y lo que llamamos el mundo oponiéndolo a nosotros sólo es, en la realidad, lo que queda del mundo después de que arbitrariamente nos hayamos excluido de él.

La materia de nuestro cuerpo viene de la tierra y vuelve a ella en un constante proceso de renovación. Está sometida, cuando constituye nuestro organismo, a las mismas leyes físico-químicas que cuando forma un perro, un árbol o una montaña. Nuestra organización biopsíquica es debida a una inteligencia intencional de igual naturaleza, aunque, por una parte, de modalidad diferente, que la que ordena la materia inorgánica y los otros seres vivientes, y no somos, verosímilmente, sino el punto de llegada provisional de una progresión evolutiva que abarca el cosmos entero.

Sólo por una ilusión racional consideramos a la naturaleza como nuestro marco. Tenemos conciencia de nuestra autonomía porque se expresa en decisiones deliberadas. Admitimos nuestra dependencia del medio porque nos es sensible, y porque tenemos que adaptarnos a cada instante a los seres y a las cosas que nos rodean. Pero desconocemos nuestra naturaleza cósmica, porque somos del mundo en cuanto somos nosotros mismos. Nos encontramos un poco en la situación de uno de nuestros órganos que estuviera dotado de conciencia: se daría cuenta de que está ligado al resto del organismo y depende de él, pero tendría tendencia a considerarlo como simple condición exterior de su funcionamiento.

Esta comparación no es plenamente satisfactoria, porque poseemos con respecto al resto del mundo una autonomía mucho más amplia que el órgano con respecto al resto del organismo, precisamente por el hecho de que razonamos. Pero dicha autonomía racional que nos hace creernos independientes de la naturaleza es, en realidad, el resultado de una modalidad de la inteligencia cósmica que nos es propia, aunque ciertos otros animales gozan de ella en menor grado. No somos nosotros quienes nos alzamos por encima del mundo por nuestra razón, sino el mundo el que, en nosotros, se afirma racional.

Eso no significa que nuestra autonomía sea ilusoria, sino simplemente que es relativa, no al cosmos, sino a nuestro medio, vale decir, a todo aquello que, en el cosmos, no es nosotros. Pero dicha autonomía no es absoluta, ni mucho menos. Dependemos del resto del mundo en una doble medida: de él adquirimos los productos químicos indispensables para nuestra formación y nuestro funcionamiento, y él ejerce sobre nosotros una presión disolvente que debemos resistir. El medio cósmico nos es, por tanto, doblemente necesario : nos suministra los elementos materiales de nuestro ser, y nos obliga a realizarnos adaptándonos a él, concentrándonos, en un esfuerzo constante, en la lucha por nuestra autonomía personal que llevamos no sólo en contra de nosotros mismos,

como lo hemos visto en el curso de nuestros análisis precedentes, sino también en contra de las condiciones de nuestra existencia.

Este combate, que compromete nuestro yo biopsíquico entero, no es un factor negativo de nuestro desarrollo. Corresponde, por el contrario, a la ley fundamental de nuestra progresión dinámica. Nos realizamos adaptándonos, y nos adaptamos a nuestro medio porque no tenemos en él nuestro lugar preparado, como lo tiene una joya en su escriño, sino que debemos conquistarlo.

50. DEPENDENCIA CÓSMICA DEL HOMBRE

Pero no por eso somos extraños en el conjunto del mundo. ¿Cómo el cosmos sería hostil o aun indiferente a una parte de sí mismo? Sin embargo, posee su orden mecánico que nuestra autonomía relativa y nuestra fantasía racional vienen a perturbar.

Estamos en el cosmos como el pez en el agua. Este último tiene que resistir la presión que ejerce sobre él la masa líquida en la que está sumergido, y vencer la resistencia que opone a sus movimientos. Pero se encuentra bien en ella y no podría adaptarse a otro medio. Al igual que la necesidad de la lucha adaptiva, comprobamos la ayuda que nos presta el resto del mundo. Él es nuestro proveedor de materias primas: el aire que respiramos le pertenece, como las plantas y los animales que comemos. Es nuestro proveedor de energía: sin los rayos solares, toda vida desaparecería del globo y moriríamos de hambre y de frío. Nos protege en contra de las temperaturas extremas, por los sistemas reguladores que constituyen la atmósfera y los océanos. Nos ata, por atracción, al suelo sobre el que vivimos, suficientemente para que tengamos imperio sobre él pero sin prohibirnos el movimiento.

Dependemos, por tanto, de la tierra pero también del sol y, por eso mismo, del conjunto del sistema sideral, puesto que la posición relativa de los astros y sus movimientos, condicionan la cantidad de energía que nos llega. Este nuestro análisis es muy superficial e ignoramos una buena parte de]as influencias cósmicas que se manifiestan sobre nosotros. A lo más, podemos aprehender algunas indicaciones. Algunos animales captan las direcciones del espacio que, para ellos, es tan heterogéneo como el tiempo para nosotros : ¿estamos seguros de que los factores de tal conocimiento que se nos escapa no actúan, sin embargo, sobre nosotros de otro modo?

La luna rige, en alguna medida, el funcionamiento de los órganos genitales femeninos: ¿podemos certificar que su papel se limita a eso cuando la sabemos capaz de levantar varios metros de los océanos? Los rayos cósmicos emitidos por las estrellas cercanas y lejanas nos penetran: ¿cómo suponer que pasan sin dejar rastros a través de nuestro organismo, mucho más sensible que la placa fotográfica que impresionan? Los planetas, en sus movimientos, modifican sin

cesar los campos electromagnéticos en los cuales la tierra está ubicada: ¿sería posible que quedáramos indiferentes a su paso, cuando reaccionamos ante la menor variación de los campos terrestres de misma naturaleza? No es admisible que nuestra evolución esté determinada por los astros, como lo enseñan los astrólogos, y menos todavía por el planeta que dominaba el cielo en el instante de nuestro nacimiento, instante que no es un principio, como se lo creía otrora, sino simplemente un cambio de condiciones de vida en el seno de un medio cósmico constante. Pero no por eso dejaremos de comprobar que el mundo sideral actúa sobre nuestro cuerpo y, a través de nuestra duración cenestésica, en nuestra vida psíquica, exactamente como lo hacen los temporales y algunos vientos, que despiertan en nosotros sentimientos y tendencias por lo general adormecidos.

Las búsquedas serias todavía quedan por hacerse en este dominio como en el de una cierta metapsíquica, y una cierta magia que convendría quitar de una vez por todas a los mistificadores e iluminados y que nos revelarían sin duda, entre otros datos, un aspecto, a menudo presentido pero científicamente desconocido, de la influencia del medio cósmico sobre el hombre.

De cualquier manera, debemos retener nuestra doble dependencia del resto del mundo. Por una parte, nos ofrece, como a todos los seres vivientes, las condiciones materiales de nuestra existencia y nuestro desarrollo. Por otra parte, actúa constantemente, y por medios diversos y cambiantes, sobre el curso de nuestra evolución.

51. RITMO CÓSMICO Y RITMO BIOPSÍQUICO

Debemos, sin embargo, notar desde ya que nuestras relaciones con el resto del mundo son esencialmente dinámicas. Somos un fragmento del cosmos, pero un fragmento moviente de un cosmos moviente. Sabemos que duramos según el ritmo personal de nuestra intención directriz. Cualquier influencia cósmica actúa, por tanto, no sobre un yo monolítico que arrastrara como el imán arrastra un pedazo de hierro, sino en nuestra duración biopsíquica cuyo flujo maleable modula en la medida de nuestras reacciones adaptivas.

Pero, por otra parte, también el cosmos dura, evolucionando según un ritmo propio, y formamos parte de dicho ritmo. Somos un instrumento de una inmensa orquesta. Nuestra parte se funde en la armonía del conjunto, pero no por eso conserva menos sus caracteres propios. Para que podamos hablar de armonía, es preciso que no nos apartemos de la intención general. Estamos en la situación del solista de hot jazz, que improvisa su parte, mas en el marco de la composición que la orquesta ejecuta. Estamos asidos por el ritmo del conjunto que nos arrastra, y presiona así nuestro juego personal.

Eso no puede ser de otro modo, ya que nuestro ritmo vital es modificado por la mera audición de una pieza de música, o la simple contemplación de un ballet.

Nuestro medio cósmico es infinitamente más poderoso que un espectáculo, y siempre está presente. Pero notamos menos su acción precisamente porque es habitual, siendo imposible compararnos a lo que seríamos sin ella. Sabemos, empero, que al ritmo cósmico del día y la noche corresponde una modificación de nuestra tensión psíquica, que varía con nuestro temperamento y depende de nuestro sistema nervioso vagosimpático. Asimismo, nos damos perfectamente cuenta de que nuestros ritmos respiratorios y circulatorios varían, entre otros factores, con la presión atmosférica, y de que la altura y el temporal actúan poderosamente sobre ellos. Experimentamos, como los demás animales, aunque en un grado menor que algunos de ellos, los efectos del ritmo de las estaciones y los poetas no hacen por mera casualidad de la primavera la época de la alegría, del verano la de la plenitud vital, del otoño la de la tristeza y del invierno la del ensimismamiento. Y ¿cómo ignorar que el clima es, en parte, responsable del ritmo de nuestra actividad?

Somos una caja de resonancia que responde, no solamente a las vibraciones de sus propias cuerdas intencionales, sino también a la armonía ambiente del universo. Estamos en el seno del cosmos como al lado de un ser querido, cuyos sentimientos y pensamientos percibimos sin que tenga que expresarlos por la palabra. No se trata aquí de una metáfora literaria. El resto del mundo nos penetra de un modo positivo, como lo prueba, en particular, la radiestesia que permite a algunos privilegiados tomar conciencia de una realidad que, para nosotros, permanece desconocida.

Existe todo un aspecto del cosmos que escapa a nuestros sentidos, pero interviene, sin embargo, en nosotros a cada instante. El mundo se presenta como un inmenso campo de fuerzas complejas que se combinan en una interacción permanente, y constituimos una de ellas, insignificante con respecto al conjunto. Pero un campo de fuerzas no es un conglomerado de movimientos debidos al azar, sino una simetría, en el sentido etimológico de la palabra.

Ya Pitágoras lo había comprendido cuando buscaba la clave numérica del orden moviente del mundo, y también esos filósofos que consideraban a la música como la expresión unitaria del hombre y de su medio cósmico. Convendría reempezar esas búsquedas a la luz de los recientes descubrimientos de la ciencia. Pero, cualquiera sea el resultado eventual, nuestra dependencia dinámica del resto del mundo ya no se puede poner otra vez sobre el tapete.

52. EL "CUERPO CÓSMICO"

Esta dependencia se afirma en forma tan estrecha que hasta se nos hace difícil fijar los límites de nuestro ser en el seno del cosmos.

A primera vista, sin embargo, la cosa es sencilla. Nuestros límites son aquellos de nuestro cuerpo, vale decir, la piel que abarca nuestro organismo todo y lo

separa del resto del cosmos: cuanto está dentro es nuestro; cuanto está fuera nos es extraño.

Pero ya surgen dificultades. Nuestro sistema piloso está hecho de centenares de miles de "plantas", cuyas raíces son subcutáneas pero cuyos "tallos" crecen fuera de lo que hemos considerado como nuestro cuerpo. Ahora bien: nuestro pelo no es un ornato parasitario. Nace de nosotros, es una diferenciación de nuestros tejidos y desempeña funciones bien determinadas. Por otra parte, nuestro organismo no asimila, es decir, no transforma en materia viva todos los elementos físico-químicos que absorbe. Algunos de ellos no hacen sino pasar en él sin sufrir modificación alguna. Luego, no le pertenecen en ningún momento. El límite de la piel es, por tanto, algo arbitrario. ¿Diremos, entonces, con más que una apariencia de razón, que las fronteras de nuestro ser no pueden deslindarse desde el exterior y que tenemos que considerar como nosotros mismos, no lo que abarca un tejido cualquiera, sino lo que organiza nuestra inteligencia intencional?

Es innegable que un elemento químico se vuelve parte de nosotros cuando está organizado y solamente en este caso. Pero tropezaríamos con una nueva dificultad de consecuencias incalculables, puesto que nuestra inteligencia inmanente no organiza sólo lo que incorpora a nuestro organismo, sino también una fracción más o menos grande del mundo exterior, y tendríamos que incluir en nosotros toda nuestra obra, en el sentido más amplio de la palabra. Hasta deberíamos, quizá, ir más lejos y preguntarnos en qué medida podemos considerar exterior a nuestro ser el resto del mundo por entero, puesto que participamos de su armonía en una estrecha interdependencia, recibiendo de él ciertos datos de nuestro yo, pero modificándolo por nuestra vida misma.

Para no tomar sino ejemplos sencillos, nuestras radiaciones caloríficas ¿no se difunden en derredor nuestro sin que podamos fijar un límite a su alcance? Y ¿no pasa lo mismo con las radiaciones, todavía poco conocidas en su naturaleza, que capta el radiestesista, o con el agente indeterminado de las comunicaciones telepáticas o simplemente intuitivas, y hasta con la energía enigmática que parece manifestarse en el fenómeno, aún discutido, de la telequinesia? Y no podemos olvidar nuestro pensamiento que, por varios medios, difundimos ampliamente.

Por una parte, el mundo exterior nos suministra, pues, los elementos indispensables para nuestra existencia, y desempeña así para con nosotros una función análoga a la de una glándula cualquiera. Por otra parte, modificamos dicho mundo exterior imponiéndole nuestra inteligencia orgánica e incorporándole nuestras diversas "secreciones", como lo hacemos con nuestros órganos.

La diferencia entre el cuerpo y el resto del cosmos parece, por tanto, ser, con respecto a nosotros, de grado más bien que de naturaleza, y depender del imperio más o menos efectivo de nuestra inteligencia organizadora sobre los elementos naturales. Podemos decir, en alguna medida, que el mundo exterior constituye

para nosotros un verdadero "cuerpo cósmico" o, mejor todavía, el prolongamiento degradado de nuestro cuerpo.

No exageremos, sin embargo, los resultados de este análisis. En nada perjudican la individualidad de nuestro ser. Nuestra duración biopsíquica es la expresión del dinamismo interno de un complejo limitado. Algunos de sus elementos provienen del mundo exterior, pero están fundidos en un conjunto cuya continuidad no les debe nada. Nuestra inteligencia intencional se proyecta sobre el resto del cosmos, pero no lo incorpora al flujo que organiza, como lo hace con los elementos físico-químicos y las imágenes con las que constituye nuestros varios estratos biopsíquicos. Nuestra duración personal está imbricada en la duración cósmica, pero no se confunde con ella.

Ahora bien: nuestra individualidad procede no de una suma de factores ni de una suma de acciones organizadoras, sino del ritmo intencional de nuestra duración, esto es, del dinamismo de actualización electiva de nuestro yo potencial. Estamos en el cosmos como una corriente en el seno del océano. Nuestros límites son imprecisos, pero nuestro movimiento, uno y único, se diferencia, sin duda posible, del conjunto del que forma parte. Nuestro "cuerpo cósmico" no es nosotros, por tanto, aunque sólo por él existimos y tenemos sentido.

53. EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO EXTERIOR

Salvo una breve alusión algunas líneas más arriba, hemos dejado a un lado, en el curso del presente capítulo, uno de los aportes esenciales que nos hace el mundo exterior: las imágenes. El problema, en efecto, es mucho más complejo que aquel que plantea la incorporación a nuestro cuerpo de los elementos físico-químicos que le son indispensables. Éstos son absorbidos por nosotros tal como existen en la naturaleza, y nuestra intervención sólo consiste en penetrarlos de nuestra inteligencia organizadora, que les da un orden y un significado nuevos y provisionales.

Por el contrario, nuestros órganos sensoriales especializados, no se apoderan del objeto ni lo disminuyen de la imagen que captan de él. Y, sin embargo, dicha imagen es realmente la imagen del objeto y no una mera ficción biopsíquica, puesto que nos permite conocerlo en alguna medida y actuar eficazmente sobre él. Es la copia parcial de una cosa que aprehendemos en el aspecto que corresponde a la especialización del órgano que utilizamos.

Pero este término de aprehender no es del todo adecuado. Expresa bien las sensaciones producidas por "emanaciones" de naturaleza diversa, que proceden del objeto o del elemento intermediario que se interpone entre él y nuestro órgano: calorías, "radiaciones" olfativas y gustativas, ondas sonoras, rayos luminosos y también energía mecánica. Pero no da cuenta de la realidad de la sensación de frío ni de la del tocar una cosa inmóvil, puesto que, en estos casos,

comunicamos, por el contrario, al objeto calorías o energía. Eso demuestra que la imagen es el producto de una mera relación que se establece, por un contacto cualquiera en los límites de nuestras posibilidades sensorias, entre el objeto y nosotros, seamos o no el autor de la iniciativa.

Pero, de cualquier modo, hay en nosotros, después del contacto de marras, "algo" que no estaba antes: la imagen de la cual las "emanaciones" objetivas o subjetivas no fueron evidentemente sino el agente transmisor. ¿En qué consiste?

Consideremos una imagen visual, siempre más fácil de analizar que las otras. Se constituye sobre nuestra retina por el bombardeo de los fotones de una luz, que no está producida ni por nosotros ni por el objeto, pero sí envuelve a este último y dibuja su silueta y un cierto número de detalles. Las modificaciones por las cuales nuestra retina registra la imagen, no tienen más importancia en sí que la línea de lápiz que delimita una figura en el papel. La imagen propiamente dicha la constituye un conjunto de relaciones, que no son sino las relaciones constitutivas del objeto que representan. La imagen es, por tanto, una materialización orgánica del orden de dicho objeto o, por lo menos, de parte de tal orden. Pues debemos notar que nuestro ojo selecciona las radiaciones que acepta y, por eso mismo, las relaciones que capta, y también que las modifica según su naturaleza esencial y accidental. Así la imagen retiniana está invertida con respecto al objeto. Así el daltoniano confunde ciertos colores. Dicho con otras palabras, el ojo y, de manera general, el órgano sensorio se adaptan a las relaciones constitutivas del objeto, y se las adaptan.

Pero la constitución de la imagen orgánica solo es una primera etapa de nuestro conocimiento. Nuestros nervios transforman dicha imagen en influjo nervioso y la transmiten al cerebro, merced al cual se incorpora a nuestra duración psíquica. En el curso de tal proceso, sufre nuevas transformaciones. Nuestra mente se adapta a ella y se la adapta, no sólo según las exigencias de su ser, sino también en vista de nuestra necesidad de una representación útil. Así, verbigracia, la imagen retiniana es enderezada. Después, los datos sensoriales se completan de elementos mnemónicos y conceptuales, que nos permiten reconocer el objeto en la imagen psíquica así constituida.

La percepción sensorial del mundo exterior es, por tanto, a un doble título, factor de enriquecimiento de nuestra vida psíquica. Por una parte, introduce en ella datos nuevos y, por otra parte, provoca la vuelta a la conciencia de elementos olvidados o, por lo menos, ausentes.

54. EL APORTE PSÍQUICO DEL MUNDO EXTERIOR

¿En qué consisten los datos realmente nuevos, que provienen del mundo exterior y se agregan a nuestro capital psíquico? Lo hemos dicho: en relaciones. Pero

sería más exacto decir: en conjuntos de relaciones, esto es, precisamente, en imágenes, siempre que definamos este término de relación en sí algo impreciso.

Consideremos un objeto cualquiera, una mesa, verbigracia, y hagamos de ella un dibujo a escala, tan esquemático como sea posible. Obtendremos un conjunto de líneas que expresarán posiciones y proporciones : posiciones relativas de los varios elementos que constituyen el objeto de marras - superficie plana y cuatro patas -, y proporciones relativas de las dos dimensiones de dicha superficie y de las patas con respecto a ella. Si entramos en detalles, colorearemos nuestro dibujo para que represente la materia de la que está hecha la mesa. El color expresa una relación del objeto con la luz, y se define de modo preciso por la longitud de onda de sus vibraciones, vale decir, por el orden dinámico de sus rayos luminosos, o sea, simplificando un tanto, por las relaciones existentes entre sus fotones en movimiento. Así, la imagen dibujada de la mesa es el conjunto de las relaciones constitutivas del objeto, o de algunas de ellas, aisladas de su materia original y traspuesta en el papel.

Podemos hacer mejor todavía, y reducir dicha imagen a una fórmula matemática que nos permita, en cualquier momento, reconstituir el dibujo o construir una mesa idéntica al modelo. También podemos, disponiendo de una emisora de televisión, transformar esas relaciones en ondas hertzianas, transmitirlas a través del espacio y reproducirlas en una pantalla con toda la exactitud de su estado inicial. Y también podemos, merced a nuestro sistema cerebrosensorial, transferir la imagen orgánica en nuestra duración psíquica.

Por supuesto, si viéramos una mesa por primera vez, no podríamos reconocerla por tal ni precisar su materia. Para que nos sea posible hacerlo, debemos agregar a las relaciones directamente registradas otros factores ya conocidos, productos de experiencias sensoriales anteriores, y el trabajo de abstracción por el cual descomponemos en elementos simples las imágenes aprehendidas. La sensación nos suministra, pues, además de complejos que permanecen tales, relaciones sueltas que constituyen la materia prima de nuestra actividad conceptual y, por eso mismo, de nuestro pensamiento abstracto.

Notemos, sin embargo, que dichas relaciones no son las únicas que utilizamos: otras provienen directamente de nuestro ser orgánico. No olvidemos que nuestra duración biopsíquica preexiste a la percepción del mundo exterior y ya contiene datos fundamentales: las relaciones constitutivas de nuestro yo. Más todavía, es nuestro ser el que condiciona las imágenes que captamos del resto del cosmos. La imagen psíquica, es a la vez objetiva y subjetiva. Es síntesis del orden del mundo exterior y de nuestro orden personal. Dicho de otro modo, sólo captamos del medio cósmico aquello que encuentra en nosotros una resonancia, exactamente como un violín sólo vibra a las notas incluidas entre ciertas longitudes de onda límites.

Estamos hechos para captar el aspecto del mundo exterior que corresponde a nuestro mundo interior; al que es susceptible de incorporarse a él y le es útil.

Conocemos el resto del cosmos a una escala de observación que también es la de nuestra acción necesaria, escala ésta que depende no sólo de nuestra naturaleza humana sino además de nuestra personalidad, El pintor aprehende una gama de colores infinitamente más amplia que el campesino, el músico una gama de sonidos infinitamente más extensa que el profano. Cada uno capta del orden y del ritmo del mundo la parte que corresponde a su orden y ritmo propios, la única que es capaz de asimilar. Lo mismo ocurre con lo que conocemos del mundo por medios extrasensoriales - lo que no quiere decir extracorporales - y en particular con el conjunto de fenómenos diversos que revela la radiestesia. Pero, por el momento, sólo tenemos indicaciones en este dominio.

55. LA FORMACIÓN COSMICA DE LA PERSONALIDAD: EL SUELO

Resulta de nuestros análisis anterior que llegamos al mundo - en el momento de nuestra concepción y no de nuestro nacimiento - provistos de un cierto número de posibilidades de realización, unas de las cuales se actualizan necesariamente, aunque con un cierto margen de variabilidad cuantitativa y cualitativa, mientras elegimos entre las otras en el curso de nuestra evolución.

Variaciones y elecciones dependen de nuestra historia, pero también del mundo exterior. Y nuestra historia misma está hecha de nuestras variaciones y elecciones pasadas. El medio cósmico es, por tanto, el factor variable de nuestra personalidad, puesto que nuestra herencia está adquirida de una vez. Adaptándonos a él, nos modelamos sobre él y recibimos de su parte una verdadera formación, en el sentido pedagógico de la palabra.

Así, el suelo sobre el que vivimos nos suministra, por intermedio de las plantas y los animales de los que nos alimentamos, aquellos elementos físico-químicos necesarios a nuestro cuerpo. Pero los suministra en cierta proporción y de cierta manera. Sabemos, por ejemplo, que el defecto de iodo, que padecen algunas regiones, provoca el bocio y la idiotez, y que el porcentaje de sales calcáreas contenidas en el agua que bebemos influye en el desarrollo de nuestro esqueleto. De modo más general, no es indiferente que comamos a discreción los productos de un suelo rico, o subsistamos difícilmente sobre una tierra árida.

Por otra parte, y éste es sin duda el punto más importante, los alimentos naturales que absorbemos no se pueden reducir a los cuerpos químicos que los componen. Ya fueron elaborados por una inteligencia orgánica peculiar en función de las condiciones de su medio. Somos incapaces de hacer la síntesis química de las proteínas animales, aunque conocemos o creemos conocer su composición, y todo lo ignoramos de la clorofila de las plantas que asimilamos.

El suelo es, además, un poderoso factor de diferenciación de plantas y animales. Las especies silvestres de la Patagonia andina, en un clima semejante al de los Alpes, crecen más rápidamente que en Europa y su madera es menos dura. El

avestruz argentino es más pequeño que su congénere del África del sur, que vive en condiciones climáticas equivalentes. Lo mismo pasa con el hombre. Carrel notó con razón, que no hace mucho, cuando cada uno se alimentaba de los productos de su suelo, y la endogamia era más difundida que hoy, las diferencias biopsíquicas eran manifiestas de una aldea a la otra de una misma región. Numerosos rasgos de semejante estado de cosas subsisten todavía en algunas comarcas aisladas cuya unidad étnica no es discutible; Bretaña o Auvernia, en Francia, verbigracia.

Tal influencia formadora del suelo es debida no sólo a su composición química, sino también a ciertos factores cuya existencia apenas vislumbramos, como los campos electromagnéticos, y otros más de los que disimulamos mal nuestra ignorancia llamándolos fuerzas telúricas. De todos modos, tenemos que concluir, con Carrel, qué estamos hechos, materialmente, del limo de la tierra, precisando que la "materia prima" que sacamos del suelo no actúa solamente sobre nuestro cuerpo, sino sobre el conjunto todo de nuestro ser biopsíquico. Cuando decimos que el campesino está ligado a la tierra, no es esto una imagen, ni la simple expresión de una realidad psicofuncional. Alimentado exclusivamente con los productos de sus campos, forma cuerpo - literalmente - con ellos en la completa armonía de un intercambio incesante. Los desarraigados de las grandes ciudades degeneran en razón de su modo antinatural de vida, pero también de su manera de alimentarse. Los productos sintéticos y los productos importados de los que se nutren hacen de ellos perpetuos inadaptados.

56. LA FORMACIÓN CÓSMICA DE LA PERSONALIDAD: EL CLIMA

La acción del clima sobre nosotros, es más generalmente conocida y admitida que la del suelo. Hasta no han faltado teóricos para olvidar en su favor los datos de nuestro capital hereditario. Sin embargo, el clima, al contrario del suelo, no nos trae casi nada que entre en la composición de nuestro ser. Cualquiera sea el aspecto en que lo consideremos : temperatura, presión atmosférica, régimen de los vientos, electricidad, luz solar, nubes, lluvia o humedad, sólo se trata de un medio en cuyo seno evolucionamos sin absorber nada de importancia, salvo por intermedio del suelo.

Nuestro cuadro climático se limita a obligarnos a elegir, en cada momento, entre nuestras posibilidades inmanentes, la que mejor nos permite adaptarnos a él en función de nuestra intención vital. Incapaces de reaccionar ante el frío, esto es, de compensar con una intensidad acrecentada de nuestros intercambios termoquímicos la pérdida de calorías absorbidas por el aire ambiente, nos morimos. Si nuestros nervios no aguantan el viento dominante de nuestra región o su tensión atmosférica, vivimos en una constante inadaptación: nuestra eficacia resulta reducida y nuestra vida abreviada.

De ahí una primera acción del clima sobre nosotros: nos impone una elección adaptiva entre nuestras potencialidades. Nos forma, pues, por su naturaleza: el frío nos vivifica y endurece; el calor nos adormece y reblandece. Pero nuestro medio climático obra igualmente por el ejercicio de nuestras funciones adaptivas, vale decir, de nuestra inteligencia intencional, que provoca. Nos modifica, por tanto, por sus variaciones: uniforme, crea en nosotros un hábito de pereza orgánica; cambiante, nos obliga, al contrario, a una actividad incesante que actualice nuestras posibilidades dinámicas.

Esta doble influencia del clima es un dato de la observación. Grupos de la misma raza, ubicados en climas diversos, se diferencian por su grado de actividad física e intelectual. La apatía del europeo en los trópicos es tan manifiesta como la del negro en un clima templado. Este último ejemplo nos muestra que la acción del clima guarda relación con nuestra herencia. Ha sido posible delimitar con precisión las zonas geográficas, cuyo clima más estimula la actividad biopsíquica del hombre blanco. Pero este mapa no vale en absoluto para las razas de color, ni siquiera para ciertos grupos esencialmente diferenciados de la gran raza blanca. Nacemos preadaptados al clima que, durante generaciones, ha ejercido su influencia sobre nuestros antepasados. Vale decir que el medio es formador no sólo de nuestro individuo, sino también de nuestra raza, haya sido él o no la causa de las grandes diferenciaciones étnicas de nuestra especie.

Es ésta la razón por la cual nuestra herencia nos predispone a un tipo de clima que nos conviene particularmente, pues, y fuera del cual degeneramos. Por eso es paradójico que nos empeñemos, desde el principio del siglo, en transformar artificialmente nuestras condiciones climáticas de vida, a suavizarlas y a reducir su grado de variación. Con el esfuerzo de adaptación, es nuestra tensión vital la que se debilita. Pero no es útil insistir: Carrel, en este dominio, ha dicho todo lo esencial.

57. LA FORMACIÓN CÓSMICA DE LA PERSONALIDAD: EL PAISAJE

El suelo y el clima actúan sobre nuestro ser biopsíquico al nivel de su substrato corporal. Pero hay un tercer factor de nuestra "educación" por el medio cósmico, el paisaje, que interviene, por intermedio de nuestros sentidos, en nuestra duración psíquica.

En efecto, el mundo exterior no se reduce, para nosotros, a nuestros alimentos y al tiempo que hace. Es, además, complejo de imágenes y, en particular, de imágenes visuales alrededor de las cuales se condensan en nuestra mente todas las demás.

Paisaje, es la forma y el color del suelo y de su vegetación, los olores que emanan de ellos, y la vibración de la luz que los envuelve; y también, en un sentido más amplio, el dibujo de la ciudad y de sus monumentos, y hasta el

cuadro interior de nuestra casa. El paisaje es, por tanto, el decorado permanente de nuestra vida y nuestra acción o, más exactamente, este decorado tal como lo aprehendemos. Por cierto que cambia de apariencias con los momentos del día o las estaciones. Pero sus varios aspectos conservan una base estable, y resurgen cíclicamente como las figuras de una calesita. El paisaje constituye la tela de fondo imaginal, de alumbrado variable, de nuestra duración psíquica. Cualquiera sea, es imposible escapársele. Impregna todo nuestro pensamiento, imaginativo, racional y afectivo.

En efecto, suministra ante todo a nuestra duración imágenes, particularmente poderosas en razón de la constancia de la percepción que tenemos de ellas, que casi podríamos llamar imágenes-hábitos. El paisaje, pues, fija en alguna medida nuestra imaginación. Pero no es éste su, papel más importante. Las imágenes que lo componen poseen un orden. No queremos hablar de las relaciones constitutivas de cada una de ellas, sino de las proporciones del conjunto, o sea de la organización del decorado todo.

Dicho orden, lo expresamos habitualmente en el lenguaje que empleamos para definir nuestras cualidades interiores. Decimos que el paisaje es grandioso o delicado, rico o desolado, exuberante o clásico. Se acostumbra decir, que proyectamos en él nuestras cualidades propias. Es exacto que lo comparemos con nuestra personalidad. Lo juzgamos en su confrontación con nuestro ser, y lo calificamos según nuestra escala de valores. Pero no es menos exacto que la personalidad del paisaje se impone a nosotros, y contribuye a nuestra formación.

En efecto, nos adaptamos necesariamente a nuestro decorado cósmico y creamos entre él y nosotros la armonía indispensable para nuestro equilibrio psíquico. Sin duda, modificamos según lo que somos la visión que tenemos del paisaje, pero también nos modificamos según lo que es. En la medida de nuestra potencialidad esencial, adquirimos algo de su delicadeza o de su majestad, de su desolación o de su riqueza, de su simetría o de su exuberancia. No es indiferente ser criado en la estepa rusa o en el valle del Loire, en Nueva York o en Florencia. Apenas excesivo sería decir que nos transformamos en la llanura ilimitada de Ucrania o en el castillo de Chambord, en las masas desproporcionadas de hormigón o en los palacios del Renacimiento. Nos incorporamos, en todo caso, el orden particular de nuestro cuadro imaginal, y no es sorprendente que el paisaje influya hasta en nuestra lógica.

Se reconoce generalmente, y con razón, que la imprecisión intelectual del ruso medio es debida a la ausencia de límites y a la "indiferencia" de su tierra, mientras que la claridad del francés medio proviene de la medida humana y la luminosidad de su decorado natural. Más evidente todavía es el poder afectivo del paisaje. La monotonía y la niebla engendran en nosotros la tristeza, y el sol la alegría. Ahora bien: la tristeza es el signo de nuestra inadaptación esencial a una imagen o un grupo de imágenes que no responde a nuestras necesidades personales, mientras que la alegría expresa, por el contrario, la armonía profunda

entre nuestra duración biopsíquica y el marco de su evolución, vale decir, los factores externos que actúan sobre ella y se introducen en ella.

Existe, pues, para nosotros, un paisaje óptimo: el que contribuye a nuestra realización integral, desarrollando aquellas de nuestras cualidades de todo orden que corresponden a su propia organización.

58. EL SENTIMIENTO DE LA NATURALEZA

Pero el paisaje no es sino uno de los elementos esenciales de la armonía antropocósmica. Es el factor superficial, en el sentido propio de la palabra, de nuestro apego sentimental a nuestro cuadro, vale decir, el que cubre y corona los otros, mas también los disimula a nuestra observación. Es el aspecto en el cual se presenta a nosotros una realidad única, infinitamente compleja, que comprende el cosmos entero, subyacente a sus diferenciaciones locales que son el suelo y el clima. El paisaje es un poco, si se quiere, el espíritu de la naturaleza: sería inconcebible sin la infraestructura en la que descansa y de la que depende, aunque la supera.

Dicho con otras palabras, suelo, clima y paisaje constituyen nuestro mundo exterior, en el que estamos sumergidos y del que proceden, por una parte, nuestro ser y nuestra evolución, pero no son sino nuestros puntos de contacto diferenciados con el resto del cosmos, esto es, los canales por donde el mundo exterior entero se infiltra en nosotros. El sentimiento de la naturaleza que experimentamos frente al paisaje es, por tanto, infinitamente más profundo de lo que piensa la mayor parte de los escritores que no ven en él sino una mezcla de admiración ante el misterio del mundo y de placer estético nacido del espectáculo.

En realidad, es la expresión de nuestra simpatía, en el sentido etimológico de la palabra, por nuestro cuadro cósmico, vale decir, la intuición y la aceptación de una simetría, o sea de una medida rítmica común entre él y nosotros. El campesino que se confunde con su tierra, vive de ella y en ella, y la quiere a menudo más que a sí mismo, siente, sin ser, por lo general, capaz de analizarlo, dicho sentimiento que lo identifica a su cuadro. Forma cuerpo con su campo, como el jinete con su caballo. Y es un sentimiento idéntico el que experimenta el viejo porteño que "siente" vivir su ciudad, como se siente vivir a un ser querido.

Nos damos cuenta confusamente de nuestra dependencia del medio cósmico, por un vago bienestar cuando estamos en nuestro cuadro, y por una impresión de aislamiento que nos deja insatisfechos y como desamparados cuando nos hallamos en un ambiente cósmico que nos es extraño. Así, el desarraigado vive en una inquietud permanente, producto de su inadaptación personal, y hasta de una inadaptación hereditaria cuando ha nacido de una raza que, durante siglos o milenios, ha experimentado el imperio formador de un medio poderoso. La

naturaleza en que vive no le "habla". Se encuentra frente a ella, como frente a un cadáver desconocido. Y es ésta la comparación exacta. Aprehendemos o no aprehendemos el ritmo vital del universo como parte normal de nuestra duración según que el mundo exterior, tal como se presenta a nosotros en un momento y un lugar determinados, contribuya o no a nuestro equilibrio interior.

Lo que llamamos sentimiento de la naturaleza es, por tanto, mucho más que el resultado de nuestra receptividad, mucho más que la respuesta a un contacto superficial. En realidad, es una comunión con el resto del mundo tal como se manifiesta a nosotros, en su diferenciación local, con todo su poderío y toda su necesidad. En vano se tratará aquí de oponer Dionisio a Apolo, la "vitalidad cósmica" a la "inteligencia del ritmo". Sea que la naturaleza nos embriague y provoque en nosotros una exaltación casi mística, semejante a aquella que experimenta el primitivo en el curso de sus ceremonias animistas, o sea que haga vibrar lo más hondo de nuestro ser en una resonancia comprendida y explícitamente aceptada, el proceso permanece esencialmente idéntico.

Nuestra personalidad responde según lo que es a la presión del mundo, y no pensamos que el poeta sienta menos auténticamente la intuición cósmica que expresa en ritmos intelectualizados, que el salvaje que manifiesta su emoción desordenada en el curso de la celebración de los ritos mágicos del vudú. El uno y el otro viven el mundo según las dominantes de su propia vida. O, más exactamente, el uno y el otro captan y expresan del mundo lo que corresponde a su propia duración. El primitivo se deja arrastrar por las potencias cósmicas misteriosas que lo dominan. El poeta trata de apoderarse de ellas y de restituir su orden íntimo. El fenómeno de la comunión con la naturaleza es idéntico en ambos casos. Sólo varían la visión y la acción.

59. EL DOMINIO DEL UNIVERSO

Esta diferencia de modalidad está lejos, empero, de ser sin importancia, puesto que expresa nuestra actitud frente al resto del mundo. No olvidemos, en efecto, que no somos una masa de arcilla maleable e inerte que las fuerzas del universo modelarán, encontrando alguna resistencia pero nada de reacción. Tampoco representamos un simple campo de acción convergente de los dinamismos cósmicos.

Por el contrario, oponemos al resto del mundo una duración, esto es, una intención vital organizadora de nosotros mismos o, mejor todavía, una voluntad. Nuestra progresión vital en el seno de nuestro medio - y no hay otra progresión posible - se realiza por una confrontación dialéctica de nuestro ímpetu intencional con las fuerzas cósmicas. Somos una síntesis en creación continua, puesto que la superación que resuelve el conflicto se produce en nosotros. Resulta de este análisis que somos a la vez uno de los factores de la oposición y

el autor de la síntesis con la que nos beneficiamos. No hay, por tanto, actitud meramente pasiva de parte nuestra.

Pero eso no impide que la fuerza variable que representamos sea más o menos poderosa con respecto a aquellas del medio cósmico. Aun el receptivo puro impone con éxito su intención vital a las potencias exteriores que, en caso contrario, lo destruirían. Mas dicha intención se limita a mantener una mera individualidad y no a orientar, según las exigencias del medio pero en un esfuerzo autónomo, la evolución de una personalidad. La tensión vital no está aquí sobre el tapete. Puede ser extremadamente marcada, como en el caso del entusiasmo de una danza sagrada africana. Pero falta la dirección personal. La violenta corriente de duración se deja arrastrar por las fuerzas naturales que la dominan, y cuyo imperio acepta y aun busca. Su única ambición es la de confundirse cada vez más íntimamente con el mundo exterior, y su único esfuerzo consiste en expresarlo prestándole su propia vitalidad.

La actitud del poeta es muy diferente. También él, ya lo hemos visto, acepta su cuadro cósmico y busca interpretarlo. Pero no abdica ante él. No espera fundirse en el universo, sino, por el contrario, personalizar las potencias exteriores que penetran y obran en su duración. Las acepta como una materia prima interiorizada, particularmente rica y que, por eso mismo, ofrece una seria resistencia pero le permite obtener un resultado superior. Les impone su intención directriz y las absorbe.

Para el poeta, el resto del mundo es factor de enriquecimiento personal y de afirmación de sí. Esto no quiere decir que no depende de sus condiciones cósmicas de vida, a las que debe, evidentemente, adaptarse. Pero no transforma dichas condiciones en determinación. Él es quien se realiza en su cuadro, y con ayuda de su cuadro, y no es el resto del cosmos el que se realiza en él.

Por supuesto, el salvaje y el poeta - el verdadero salvaje y el verdadero poeta -, de quienes acabamos de estudiar las actitudes, constituyen casos extremos entre los cuales numerosas posiciones son posibles, Nuestro análisis quedaría incompleto si no precisáramos que existe una manera distinta de la del poeta de dominar el medio exterior : aquella de quien no sólo domina en sí mismo los datos cósmicos que se incorpora, sino que también marca de su sello su cuadro natural y lo modifica según su propia personalidad.

El campesino que humaniza la tierra por su trabajo creador, el paisajista y el arquitecto que dan una nueva fisonomía, salida de su pensamiento, a la campiña y a la ciudad, el artista que materializa su visión, el científico y el técnico que desvían las fuerzas naturales en provecho de su obra y nosotros, por fin, en la medida que modelamos el mundo a nuestra imagen, actuamos en poeta, pero en poeta a quien no basta su interioridad. No sólo subjetivizamos la parte del cosmos que nos hemos incorporado, sino que también objetivizamos la síntesis personal que hemos forjado, imponiéndola a nuestro medio exterior. Somos a la vez poeta y hombre de acción.

60. DEPENDENCIA Y AUTONOMÍA DEL HOMBRE

Si resumimos los resultados adquiridos en el curso del presente capítulo, tendremos que concluir que somos el producto de nuestros padres y de nuestro medio. Hasta el agente de nuestra síntesis personal, nuestra intención directriz, es heredado. Nuestro ser entero depende, por consiguiente, sin reserva, de factores que le son, si bien no extraños puesto que lo constituyen y dirigen su actualización, por lo menos exteriores.

Algunos verán quizá en estas líneas una negación de nuestra autonomía. No hay nada de eso. Nuestras conclusiones descartan simplemente las tesis de moda que hacen de la persona un ente metafísico absoluto al que tendrían que someterse raza y medio, No somos Dios. Nuestra autonomía es real, pero relativa a nuestra dotación hereditaria y a nuestras condiciones de vida. ¿Cómo, además, podría ser de otro modo? Cuando hablamos de nuestra autonomía, se trata de la autonomía de nuestro yo, y no de un atributo divino.

Ahora bien: nuestro yo, tal como lo hemos analizado y definido esencialmente, está determinado por nuestra herencia y condicionado por nuestro medio. Decimos adrede: esencialmente, con toda la fuerza del término, puesto que sin nuestra herencia no seríamos, y sin nuestro medio no "devendríamos". Nuestra autonomía es, por tanto, la del ser dependiente que somos y, mejor todavía, depende de nuestra dependencia necesaria. Somos tanto más nosotros y, luego, tanto más autónomos, cuanto que más realizamos, según nuestra intención directriz heredada, las posibilidades que recibimos en el momento de nuestra concepción. Y nos realizamos de un modo tanto más personal y, por consiguiente, tanto más autónomo, cuanto que nuestro medio nos obliga a elegir, entre dichas posibilidades, las más profundas y las menos fáciles.

Nuestra autonomía no procede, pues, de una independencia con respecto a nuestra dotación hereditaria, independencia ésta que no tendría sentido alguno, sino de una aceptación de dicha herencia y de la obligación que nos impone de luchar para realizarla, esto es, para realizarnos. Es el resultado le nuestra tensión unitaria contra las fuerzas internas y externas de disociación que tratan de destruir nuestro ser personal.

Asimismo, nuestra autonomía procede de la aceptación de nuestro medio cósmico, factor indispensable de nuestra constitución y de nuestra evolución, pero en una lucha constante para dominarlo, para subordinárnoslo, vale decir, para oponernos a su invasión destructora, sin por eso empobrecer el aporte directo que nos hace ni el condicionamiento evolutivo necesario que nos impone. Dicho con otras palabras, nuestra autonomía no es aislamiento, sino, por el contrario, conquista dialéctica sobre el elemento negativo de nuestra herencia y de nuestro medio. Nos hacemos más y más autónomos, no en la medida que más nos separamos de nuestra naturaleza y de nuestro cuadro, sino en la que desarrollamos, de modo original e imprevisible, nuestras posibilidades heredadas

en estado potencial y nos integramos en el cosmos, a la vez "barrenándonos" en él y modelándonos sobre él.

Nuestra autonomía no es, por consiguiente, sino el poder que poseemos de realizar y afirmarnos en el seno del mundo, poder éste que depende de nuestro dinamismo personal.

Es, por tanto, quizás paradójico, pero en todo caso estrictamente exacto, decir que heredamos nuestra autonomía con el ímpetu intencional que nos da unidad y unicidad, nos diferencia, luego, en nuestro linaje y nuestro medio, y hace de nosotros un ser tan distinto del rodamiento impotente de un mecanismo cerrado como de un simple juguete de las fuerzas cósmicas en evolución.

CAPÍTULO V
EL HOMBRE SEXUADO

61. INCOMPLETUD DEL HOMBRE

El sistema funcional que constituimos está sólo relativamente aislado, como acabamos de verlo, puesto que evoluciona en un medio con el cual está en constante intercomunicación. Pero quizá estemos tentados de concluir que, teniendo en cuenta su dependencia cósmica, se basta a sí mismo. De hecho, no es posible concebirnos en la situación de Robinson sin que se detenga por eso nuestro proceso vital de autorrealización. En un medio reducido pero suficiente, nuestro corazón seguirá latiendo, nuestra sangre circulando, nuestras piernas propulsándonos, nuestros órganos sensoriales dándonos conciencia de nuestro cuadro, y nuestro pensamiento elaborando las informaciones así recibidas. Nuestra duración biopsíquica proseguirá su progresión temporal. Así el pez colorado en su acuario y el león en su jaula siguen viviendo.

Sin embargo, un examen más profundizado nos permitirá notar una grave anomalía. Mientras que nuestros órganos vitales encuentran en nosotros mismos las condiciones y la razón de ser de su funcionamiento y siguen, por tanto, con su actividad, una fracción de nuestro ser biopsíquico se hace de repente casi inútil. El conjunto constituido por nuestros órganos sexuales es incomprensible si sólo nos consideramos a nosotros mismos. Exige, en efecto, para funcionar plenamente y responder así a su finalidad inmanente, un grupo orgánico complementario que no nos pertenece. Nuestra autorrealización en circuito cerrado mantiene, pues, en estado virtual todo un complejo de posibilidades cuyo

valor excepcional comprobaremos más lejos, y que necesitan para actualizarse un elemento exterior a nosotros.

Nuestra incompletud es, por tanto, evidente. Nos obliga, además, a buscar en derredor nuestro el factor orgánico que nos es lógicamente indispensable. De ahí la necesidad de salir de nuestro yo, y de tener en cuenta a nuestros semejantes que no eran para nosotros, hasta ahora, sino objetos entre otros objetos. Tenemos que reconocer, por analogía, la comunidad específica que nos une a ellos. Pero también y sobre todo tenemos que notar las diferencias orgánicas esenciales que nos permiten dividir a los seres humanos en dos sexos.

Comprobamos entonces que cada categoría es incompleta a su manera, pero encuentra en la otra lo que le hace falta. O, más exactamente, sólo poseemos una mitad del sistema sexual completo, tal como debe ser para poder funcionar. Pero dicha mitad exige, para existir, nuestro ser biopsíquico entero, y así ocurre también con la otra respecto del conjunto del que forma parte. Nuestros órganos sexuales son, por tanto, mucho más que un elemento de contacto interhumano. Constituyen una de las dos piezas de un sistema funcional único. Cada una está organizada en función de la otra, pero pertenece sin embargo a un conjunto viviente autónomo sin el cual desaparecería. Eso demuestra que estamos concebidos según un plan supraindividual, problema que se escapa a nuestro propósito de hoy.

Aun limitándonos a lo que atañe a nuestro presente análisis, las consecuencias de nuestra observación son fundamentales, puesto que nos obligan a reconocer que nuestra existencia funcional completa exige la unión con un ser humano de sexo opuesto. Nuestra autonomía, por tanto, no es absoluta. No podemos vivir encerrados en nosotros mismos sino renunciando a una parte de nuestras posibilidades personales. Sólo podemos realizarnos plenamente con tal de salir de nuestro aislamiento.

62. EL INSTINTO SEXUAL

En este último caso, no se trata de una verdadera renunciación, término que supone una dificultad a vencer, un esfuerzo a hacer y, en definitiva, un cierto empobrecimiento. En realidad, el aislamiento es un estado antinatural, en primer lugar porque hace imposible la actividad funcional íntegra. Por eso nos pesa y buscamos romperlo.

Todo órgano, en nosotros, tiende a responder a su finalidad inmanente, y a desempeñar el papel para el cual está organizado. Nuestros órganos sexuales no hacen excepción a la regla. Pero mientras que los otros hallan en nuestro organismo su lugar y su función, ellos exigen una superación de nuestro ser. Su orden dinámico no se basta a sí mismo. Así como su existencia supone una

incompletud, su funcionamiento reclama un complemento que no pueden procurarse sino comprometiendo a todo nuestro ser.

No olvidemos que nuestros órganos sexuales, si bien ocupan un lugar especial en nuestro organismo por cuanto lo prolongan fuera de él mismo, forman sin embargo parte de su todo. Existen y funcionan en una completa interacción con todos los elementos constitutivos de nuestro yo. Echan continuamente en la sangre sustancias que impregnan todos nuestros tejidos, y actúan sobre nuestra duración psíquica a través de su capa cenestésica. Ahora bien: dichas sustancias proceden de una actividad incompleta, y transmiten a nuestro espíritu no sólo la presencia caracterizada de nuestros órganos sexuales, sino también su exigencia funcional. De ahí el instinto sexual en su doble aspecto orgánico y psíquico, a la vez orden instrumental y deseo, que compromete todo nuestro yo.

Hasta parece, en algunas oportunidades, poner a nuestro ser al servicio de una de sus partes. Pero no es esto sino una ilusión, debida probablemente a la exterioridad funcional de nuestros órganos genitales. En la realidad, estos no tienen ni existencia ni significado propios. Sólo son una especialización personal del conjunto que constituimos, y que expresan en una de sus direcciones esenciales.

Digamos de una manera más precisa que, si bien es exacto que nuestras glándulas sexuales dan a todo nuestro ser un tono masculino o femenino, no por eso resulta menos que no somos sexuados porque poseemos tales o cuales órganos, sino que poseemos dichos órganos porque nuestros caracteres heredados, vale decir, nuestra naturaleza, nos hacen varón o mujer. El instinto sexual, luego, no es un accidente; ni siquiera es la generalización psíquica de un fenómeno orgánico localizado. Es inherente a una cierta época de la evolución de nuestro yo indivisible. Constituye una vuelta a nuestra duración unitaria de una propiedad confiada por nuestra intención directriz a un grupo de órganos diferenciados, que no son sino el instrumento indispensable de una función necesaria.

Este análisis nuestro implica una conclusión más general: no son nuestros órganos sexuales los que están insatisfechos y exigen la búsqueda de su complemento natural, sino nuestro ser entero el que aspira, por intermedio de una parte especializada de sí mismo, a la unión total con un individuo del sexo opuesto. El viejo mito platónico del andrógino primitivo, cortado en dos por Zeus y cuyas mitades siempre tienden a reunirse expresa perfectamente esta incompletud personal y el instinto que le corresponde tratando de remediarla.

63. LA UNIÓN SEXUAL

El instinto sexual no posee, por consiguiente, el carácter inquietante, y hasta francamente diabólico, que le atribuye el dualismo de todas las épocas.

Responde, por el contrario, a una exigencia esencial de nuestra naturaleza incompleta.

La unión sexual está prevista por nuestra misma organización o, más exactamente, por una organización específica que reparte entre los sexos los instrumentos complementarios indispensables al ejercicio de una función común. En la base de la unión del hombre y la mujer hay, pues, una necesidad orgánica de asociación de "piezas" corporales hechas para encajarse la una en la otra con vistas a un trabajo solidario.

En vano se tratará de idealizar la cosa: la unión sexual es, ante todo, una combinación instrumental análoga a aquella que da sentido a las dos partes de un enchufe eléctrico. Pero no es solamente eso, puesto que nuestros órganos genitales sólo existen en y por nuestro organismo entero. El acoplamiento pone, por tanto, en juego, no sólo nuestros instrumentos especializados, sino también nuestro cuerpo todo, que permite a dichos instrumentos ser y vivir. En el momento de la unión sexual, parece que nuestro organismo se pone íntegramente al servicio del acto localizado que está realizándose. Pero las apariencias nos engañan.

El apareamiento instrumental, no es sino la manifestación exterior de la unión profunda de los cuerpos a los cuales pertenecen los órganos interesados. Estos constituyen elementos de ensambladura sin valor propio. Establecen la comunicación buscada, no por ellos, sino por los conjuntos a los que pertenecen. Si fuera de otro modo, bastaría el acercamiento de órganos de sexo opuesto para que se realice plenamente la unión sexual. En realidad, las condiciones orgánicas del apareamiento, vale decir, las modificaciones fisiológicas de los instrumentos complementarios, sólo se producen cuando un primer contacto ya ha establecido entre los cuerpos una prearmonía en la que participan todos los sentidos.

La unión sexual, por tanto, está condicionada por una unión corporal previa que busca, por ella, adquirir su plenitud. Pero el apareamiento no se limita a completar una comunión preexistente a la cual diera una fuerza incomparable. Antes de él, los dos cuerpos sólo están unidos por un intercambio sensorial e intuitivo más o menos intenso. Cada uno conserva su autonomía. Por la unión sexual, al contrario, se confunden en un conjunto funcional único. No sólo la asociación de los órganos provoca un aumento del contacto sensible, sino que también transforma fundamentalmente su naturaleza. Merced a ella, los dos cuerpos ya no están yuxtapuestos, sino confundidos. Viven el uno por el otro y el uno para el otro. Ya no hay entre ellos solamente unión, sino unidad de función. Y este último término significa, no la simple adecuación a la finalidad generadora del acto sexual, sino el proceso biológico de autorealización que pierde, en alguna medida, su sentido individual.

Nuestro análisis todavía no está completo. La unión de los cuerpos transforma, no sólo la vida orgánica, sino también el conjunto de la duración cuyo substrato ésta constituye. Nuestras modificaciones corporales, exigidas o provocadas por la

unión orgánica, repercuten evidentemente en nuestra vida psíquica, así como el simple contacto sensible con el otro cuerpo ya introducía en nuestra duración un flujo de imágenes particulares. Pero antes, nuestro instinto sexual presentaba, ya lo sabemos, dos aspectos, biológicos y psíquico.

Por otra parte, las condiciones corporales del acoplamiento dependen, no sólo del acuerdo sensorial de los cuerpos, sino también de la aceptación psíquica de las imágenes que lo expresan, esto es, de su adaptación a nuestra vida interior, consciente o subconsciente, tal como se presenta en el instante de su aflujo. Más todavía, la idea que nos hacemos de la personalidad del ser con quien nos unimos desempeña su papel en el acto que recibe de ella una parte de su sentido. La unión sexual realiza la conjunción, no sólo de los cuerpos, sino también de las personalidades biopsíquicas enteras, interviniendo en grados variables sus diversas capas de duración en un acto más o menos completo.

64. LA DESIGUALDAD DE LOS SEXOS

La progresión de nuestro análisis nos obliga aquí a una importante precisión. En el curso de los capítulos anteriores, hemos hablado de nosotros mismos, objeto de nuestra experiencia, como del ser humano tipo. Teníamos derecho a hacerlo, puesto que podíamos, en cualquier momento, aplicar con exactitud a cada uno de nuestros semejantes el esquema estructural que establecíamos. Pero ya no es posible, ahora que nos hallamos frente al problema sexual. Nos unimos con un ser que correspondía perfectamente, hasta aquí, a las conclusiones de nuestra búsqueda pero se manifiesta, en un punto nuevo, esencialmente distinto de nosotros.

El sexo no es una variación personal del tema general. Implica una diferenciación biopsíquica y funcional, que divide la especie humana en dos categorías complementarias. El hecho de ser sexuado nos clasifica en una de ellas. Nos crea, además, una nueva dependencia que se agrega a la del medio cósmico. Sólo podemos, en efecto, realizarnos plenamente si somos dueños de actualizar todas aquellas de nuestras posibilidades que responden a las exigencias de nuestro ser en circunstancias dadas.

Ahora bien: somos incapaces de satisfacer por nosotros mismos nuestro instinto sexual. La unión que reclama no es factible sino con un individuo diferentemente organizado. Dependemos, por consiguiente, del sexo opuesto al nuestro. Vale decir que nuestra realización sólo es completa, desde este punto de vista, merced a una diferencia.

Y debemos agregar : merced a una desigualdad. La unión sexual no exige solamente, de parte de ambos cónyuges, una organización biopsíquica, y en primer lugar instrumental, distinta. El papel de cada uno implica más : una subordinación de la mujer al hombre. No es preciso entrar en descripciones

delicadas para mostrar que, en el acto mismo, el macho domina mientras la hembra está reducida a una actitud de aceptación. Pero la desigualdad de los sexos no se limita a eso. Para hacerla entender mejor, tenemos, una vez más, que invertir las relaciones generalmente admitidas. El varón no es dominador por función porque es sexuado de cierto modo, sino que posee los instrumentos orgánicos que condicionan su posición porque es dominador por naturaleza. Ocurre lo mismo, evidentemente, con la mujer en su pasividad relativa. Tal comprobación no contradice el hecho de que los caracteres biopsíquicos peculiares de nuestro sexo dependen de la presencia y el funcionamiento de nuestros órganos especializados. Pero éstos sólo existen y obran porque somos por naturaleza varón o mujer.

Nuestra dotación hereditaria es sexuada. De ella dimana nuestra organización corporal, de la que procede, a su vez, la diferenciación biopsíquica que marca con un sello sexual todas las capas de nuestra duración. Los caracteres que expresan dicha diferenciación son idénticos a aquellos que se manifiestan en el curso de la unión orgánica, y el hecho no nos asombrará, puesto que acabamos de ver que provienen de la misma causa.

Nuestra estructura y nuestro dinamismo no son sino dos fases de la misma realidad personal, y el acto sexual no es sino la realización más directa de una naturaleza diferenciada que posee otros modos de exteriorización. La desigualdad de los sexos no rige, por tanto, sólo la unión orgánica, sino también el conjunto de las relaciones de la pareja. Dicho con otras palabras, el coito no es sino el momento culminante de un proceso mucho más amplio. En él la jerarquía de los sexos se afirma plenamente. Pero se manifiesta - o tendría que manifestarse - en todas las relaciones entre individuos diferentemente sexuados.

65. LA ARMONÍA DE LA PAREJA

Merced a la desigualdad de los sexos nos es posible hallar el complemento que nuestra constitución reclama, y satisfacer así nuestra naturaleza sexuada. Nuestros instrumentos especializados y, por consiguiente, el conjunto de nuestro ser biopsíquico que se proyecta en ellos exigen no sólo un objeto que les permitan actuar sino un sujeto sobre quien desempeñar su función. No buscan simples condiciones de un movimiento autónomo, sino una armonía interactiva sin la cual su existencia no tendría significado. Se completan, pero también completan.

La unión no puede, por tanto, valederamente ser considerada desde el único punto de vista de uno de los participantes. Su realidad y su perfección se manifiestan en la pareja y no en el individuo. Ni siquiera sería exacto decir que dos seres sexualmente desiguales dan y reciben a la vez y se complementan mutuamente. Sin duda, cada uno encuentra en la unión una profunda satisfacción personal nacida de la completud por fin conquistada. Pero la pareja es más que la

suma de sus miembros. Constituye una unidad funcional que expresa la superación dialéctica del varón y de la mujer. El antagonismo de los sexos tal como surge de su desigualdad se borra en la pareja o, más precisamente, desaparece en el momento de la unión para renacer después en grados diversos según la profundidad de la armonía lograda.

No olvidemos, en efecto, que la pareja representa mucho más que la simple conjunción de complejos orgánicos complementarios. Por intermedio de los órganos sexuales, son dos cuerpos y dos duraciones los que se unen más o menos íntimamente, vale decir, superan su antinomia constitucional. De ahí lo que podríamos llamar tres niveles de armonía según que cuerpo y duración participen más o menos en el movimiento dialéctico que llega así a una osmosis más o menos acabada de los dos seres en presencia.

Precisemos ahora, el sentido del término de armonía que empleamos para definir el resultado sintético del apareamiento. Si consideramos la unión sexual al nivel instrumental, la armonía consiste en un movimiento funcional común por mutua adaptación fisiológica e interacción de los órganos asociados. Al nivel corporal, la relación establecida y sus consecuencias ya son mucho más sutiles y profundas. El contacto que se realiza por los órganos sexuales pero también por todos los sentidos crea una adecuación recíproca entre dos organismos que poseían sendos ritmos propios, mas los sincronizan por adaptación para que la pareja viva en un ímpetu unitario. Las dos duraciones se confunden, como los movimientos de dos ruedas dentadas que se engranan, con la diferencia fundamental de que no se trata aquí de un promedio de velocidades diversas, sino más bien de la creación de un ritmo nuevo, por transformación de las modalidades vitales de cada uno de los dos cuerpos unidos y exaltados por su unión.

Al nivel psíquico, el problema se plantea en términos algo diferentes. Cada duración recibe un aflujo de imágenes cenestésicas y sensoriales que corresponden no sólo a las modificaciones experimentadas por el cuerpo en razón del apareamiento y al ritmo biopsíquico del cónyuge, sino también a la vida funcional común de la pareja. La síntesis de las duraciones psíquicas se realiza, pues, ante todo por autosuperación de cada una de ellas en la toma de conciencia de la unión corporal.

Pero exige más aún que el simple conocimiento del conjunto biológico armonioso así constituido, en los estratos inferiores (en posición) de nuestro ser. Reclama, para crear plenamente una euritmia común, un complemento de imágenes en forma de intercambio racional e intuitivo directamente psíquico. Sólo entonces la simetría, en el sentido etimológico de la palabra, será perfecta y la pareja vivirá una vida única que se desarrollará sobre un ritmo común, cuyas fases de mayor tensión sintética corresponderán a los breves instantes del coito, pero que se mantendrá fuera de ellos en una alternancia de deseo y de satisfacción.

66. LA INTUICIÓN SEXUAL

Sin un conocimiento mutuo de sus integrantes, la armonía de la pareja evidentemente no sería posible, puesto que la adaptación recíproca y la síntesis de los antagonismos individuales suponen una confrontación eficaz.

Al nivel instrumental, sabemos que dicho conocimiento es directo. Los órganos sexuales poseen una sensibilidad táctil particularmente marcada, que constituye el nexo necesario entre ellos. Asimismo, al nivel corporal, nuestros sentidos entran en contacto inmediato con el ser querido. Asimismo, al nivel psíquico, el lenguaje sirve de medio de comunicación entre, los dos pensamientos. Pero no es ésta una explicación suficiente del fenómeno del conocimiento amoroso.

Las palabras ocupan poco lugar en los intercambios psíquicos de la pareja, y la actividad sensorial se limita a darnos conciencia de la forma física del cuerpo al que nos unimos, y de su comportamiento exterior. Aprehendemos, sin mayor dificultad, el calor que emana del funcionamiento del organismo, o el estremecimiento que nace de la excitación sexual. Pero el mismo movimiento de la duración, se escapa tanto a nuestros sentidos como a nuestra comprensión lógica. Ya que constituye lo esencial de los datos que armonizamos con nuestro yo, bien tenemos que reconocer la intervención de un modo de conocimiento, la intuición, merced a la cual penetramos profundamente la duración misma del ser al que nos unimos.

Mientras que nuestros sentidos nos suministran imágenes fragmentarias cuyo conjunto no puede expresar ninguna realidad vital, la intuición nos permite, por el contrario, aprehender el flujo biopsíquico interior en su continuidad temporal. Así la yuxtaposición de los datos sensorios y el encadenamiento lógico de las palabras reciben el complemento gnoseológico sin el cual no nos darían del ser amado sino un conocimiento incompleto y sin vida. Captaríamos su cuerpo como lo hacemos con una estatua a que prestamos nuestro propio dinamismo para darle un sentido, y su espíritu se reduciría para nosotros a una sucesión de palabras a las cuales se tendría que devolver su contenido afectivo. Merced a la intuición, las imágenes sensoriales y las palabras se ofrecen a nosotros, no sólo con todos los matices que una fijación destruiría, sino también con la trama moviente que les da su sentido profundo.

Nos incorporamos, no cortes más o menos superficiales y más o menos arbitrariamente hechos, sino la duración biopsíquica sin la cual la síntesis no podría nacer, por falta de uno de sus términos esenciales. El conocimiento sexual intuitivo nos permite vivir la vida interior del ser complementario, confrontarla con la nuestra y superar ambas en la simetría de la pareja. Podemos decir sin exageración que, gracias a él, aprehendemos el ritmo profundo de una duración extraña, diferentemente sexuada, del mismo modo que el de alguno de nuestros órganos.

La síntesis sexual es, entonces, análoga a aquella que realizamos en nosotros entre los varios factores dinámicos de nuestro yo. La pareja se transforma así, verdaderamente, en un ser único que evoluciona según un ritmo propio hecho de movimientos alternados de atracción, que culminan en la fusión total del coito, y de separación, en el curso de los cuales cada personalidad tiende a reconquistar su autonomía. La intuición sexual constituye, pues, el modo de conocimiento más poderoso, merced a la cual dos seres se comunican mutuamente sus duraciones vitales antes de hacer de ellas un todo único.

67. AMOR FÍSICO Y AMOR SENTIMENTAL

No vayamos a creer que tal contacto de duraciones se produce independientemente de nuestro conocimiento sensorio y puede, por tanto, realizarse sin él. La intuición sexual no se manifiesta sin acercamiento físico, y es tanto más intenso cuanto que la unión de los cuerpos es más íntima. Va más allá de nuestros sentidos, pero los necesita como substrato de su actividad, todavía misteriosa en su proceso pero manifiesta en sus resultados.

Ahora bien: el conocimiento constituye no sólo la base sobre la cual se edifica la armonía de la pareja, sino también la condición del amor, esto es, de la actualización sentimental de nuestra tendencia a la completud, satisfecha o no. A menos que se trate de un simple movimiento imaginativo fundado en recuerdos más o menos modificados, el amor exige una certidumbre acerca de la realización posible de la simetría buscada. Sólo podemos adquirirla por el conocimiento del ser en que pensamos, en que sólo podemos pensar con tal de haber captado ya su presencia y su naturaleza sexuada.

El amor no es sino el proceso biopsíquico por el cual descubrimos el objeto que reclama nuestro instinto sexual y llegamos a la simetría considerada posible desde el primer momento. Está condicionado, pues, por el contacto corporal, sin el cual ni la sensación ni la intuición podrían manifestarse. Lo que llamamos el amor físico, vale decir, el deseo y su satisfacción, no constituye, por tanto, una forma inferior de la unión de dos seres sino, por el contrario, su realidad esencial.

El amor sentimental, a menos que sea mera fantasía imaginativa, está hecho, ante todo, de la toma de conciencia de las sensaciones e intuiciones corporales y, sobre todo, de su euritmia común. Nuestra duración psíquica recibe el aflujo de las imágenes que corresponden a la forma del cuerpo amado, a su estremecimiento, a su calor y también, en forma de palabras, a su pensamiento. Se incorpora su ritmo vital, modificado por la unión sexual. Percibe, además, las modificaciones de nuestro propio cuerpo nacidas del contacto y el intercambio, y ya sabemos que son particularmente violentas. A tal conjunto que expresa la realidad inmediata de la comunión corporal, se agregan las imágenes-recuerdos sugeridas. El amor sentimental evoluciona, por tanto, con la relativa autonomía

de los movimientos psíquicos, sobre el fondo cenestésico, sensorial e intuitivo, que procede del amor físico.

El deseo y la posesión, traspuestos en la capa consciente de nuestra duración, se amplían o se achican a gusto de nuestro poderío imaginativo e influyen a su vez, según el proceso que conocemos, en nuestra actividad corporal. El amor es, por consiguiente, un fenómeno biopsíquico integral. Manifiesta el ímpetu de todo nuestro ser, en su esfuerzo por resolver su incompletud y hallar así su equilibrio interior.

68. EL ACABAMIENTO PERSONAL EN EL AMOR

En efecto, el hombre es desequilibrado, no sólo a causa de la presión constante del mundo exterior y de su propia tendencia a la disociación, sino también en razón del instinto sexual que le hace desear un elemento complementario que no posee y tiene que descubrir y conquistar.

La inquietud, que resulta de tal existencia natural de un factor de desarmonía que tiende a satisfacer la exigencia que crea, no puede desaparecer sino en la unión sexual. Esto no quiere decir que los cónyuges no conocen más sentimiento de inquietud, sino simplemente que este último pierde, para ellos, su carácter negativo para convertirse en una fase necesaria de la evolución sintética de sus duraciones.

Sin salida - satisfacción o sublimación -, el instinto sexual es disociador. Pero es, por el contrario, creador cuando se orienta hacia el acto que le da su sentido: creador de la semi-entidad armoniosa que constituye la pareja, pero también creador de nuestra propia personalidad, puesto que la unión sexual nos acaba, permitiéndonos desempeñar la única función que quedaba en nosotros en estado potencial y, por cierto, no la menor de nuestro ser. El sexo no es un instrumento suntuario, que empleamos en algunas circunstancias y sólo con vistas a un acto bien determinado, sino una coloración biopsíquica de la personalidad entera que depende del grupo de órganos especializados que la expresan.

Ahora bien: la actividad sexual sólo es completa en el apareamiento. Sería apenas paradójico decir que no somos plenamente sexuados sino en la entrega total, fuera de la cual sólo funcionamos en forma disminuida, sin utilizar todas nuestras posibilidades naturales. Basta, por lo demás, comprobar en nosotros los efectos del amor para no poder dudarlo. En la unión, nuestros ritmos orgánicos se aceleran, nuestro sistema nervioso da lo mejor de sí mismo y nuestra vitalidad se acrecienta. Nuestro cuerpo entero se exalta para proyectarse fuera de sí, en un esfuerzo de afirmación íntegra, y nuestra duración orgánica alcanza el paroxismo de su tensión. Nuestra duración psíquica recibe el flujo de imágenes que representan el funcionamiento intenso de nuestro organismo y el de nuestro cónyuge. De ahí una turbación emocional de un poderío extraordinario, que

tenemos que superar por una tensión no menos extraordinaria de nuestra vida interior. Nuestra exaltación biopsíquica es el producto de nuestra reacción frente a la presencia íntima del ser amado. Sabemos que nuestra síntesis personal provoca un entusiasmo interior, que constituye nuestro "tono vital" y proviene de nuestra victoria intencional sobre nuestras propias tendencias divergentes.

Ahora bien: el acto de amor implica, no sólo semejante síntesis llevada a su máximo de eficacia, puesto que debe, como lo veremos, superar su nivel existencial, sino también la absorción de una duración extraña, vale decir, un incomparable enriquecimiento. No son, en efecto, simples imágenes yuxtapuestas, a las cuales sería relativamente fácil imponer nuestra ley, las que penetran en nosotros, sino un flujo vital que se mezcla con el nuestro y que tenemos que dominar.

El fracaso es evidentemente posible. Todos conocemos el caso de seres que se dejan arrastrar, no por su pasión, como lo creen, puesto que dicha pasión no sería sino su propia búsqueda del amor que habría encontrado su objeto, sino por la duración del ser amado que les impone su propio movimiento. Pero se trata aquí, fuera de casos accidentales siempre posibles, de seres receptivos a quienes les falta la energía necesaria para tocar eficazmente su parte en la sinfonía de la pareja, y que no llenan las condiciones sin las cuales, la armonía es inconcebible. No es nada sorprendente que la unión sexual no produzca en ellos la exaltación y la alegría que nacen del equilibrio alcanzado. La culpa no es del amor, sino de la insuficiencia intencional de quien es incapaz de responder a un enriquecimiento que lo aplasta, cuando debería darle la oportunidad de afirmarse con todo el vigor de su ímpetu vital.

69. EL AMOR COMO CONQUISTA

La afirmación amorosa de nuestra personalidad resulta, en efecto, no sólo del aporte exterior recibido, sino también y sobre todo de nuestra respuesta dinámica a tal enriquecimiento.

Ahora bien: dicha respuesta no constituye un movimiento autónomo de nuestra duración. Sólo es una modalidad de nuestra energía biopsíquica que ya hemos visto, en la forma del instinto sexual, buscar su complemento y que ahora lo ha encontrado. El amor es la segunda fase, positiva, de un proceso de descubrimiento del ser exigido por nuestra incompletud.

Pero es más que eso, puesto que se realizan en él, no sólo nuestra exaltación personal que alcanza en el apareamiento su grado máximo de tensión, sino también nuestra voluntad de poderío sobre nuestro medio o, más exactamente, sobre un elemento de nuestro medio que detenta para nosotros un valor particular. Ya no se trata, en efecto, de imponernos a la naturaleza inanimada, sino a un ser humano que posee una personalidad esquemáticamente semejante a

la nuestra y, luego, una autonomía que tiene que defender. El amor, por tanto, no es sólo conocimiento, sino también conquista.

Tenemos que asimilarnos el ser que deseamos y, para lograrlo, apoderarnos de él. Tal indispensable conquista, que se acaba en el apareamiento, pone en juego toda nuestra naturaleza con, por supuesto y ante todo, nuestros caracteres sexuales. Vale decir que no presenta el mismo aspecto en el hombre y en la mujer, puesto que depende, en sus modalidades, del papel propio a cada uno de los cónyuges y, en último análisis, de su conformación instrumental, expresando ésta, como ya lo hemos visto, la personalidad entera inseparable de su sexualidad.

La conquista masculina se realiza en la posesión. Es esencialmente activa y dominadora. La conquista femenina se realiza en la aceptación. Supone pasividad y sumisión. ¿No sería más exacto, entonces, hablar de la mujer como de un bien conquistado por el varón, más bien que de un elemento conquistador? No, en absoluto, puesto que la aceptación y la sumisión no están sufridas, sino deseadas y buscadas, La mujer desempeña su papel en el acercamiento amoroso como en la unión, y a menudo el papel primordial. Tiene tanta necesidad del hombre cuanto que el hombre la necesita. Pero obtiene, sólo por su presencia receptiva, la completud exigida por su naturaleza. Su conquista es activa, pero se acaba en una pasividad que no es renunciación sino autorealización. El hombre, por el contrario, prosigue en el acto sexual el movimiento de dominación de la conquista. Ambos cónyuges se imponen igualmente el uno al otro y afirman de igual modo su voluntad de poderío. Pero lo hacen cada uno conforme a lo que es, vale decir, a las exigencias de su ser sexuado.

El proceso fisiológico del coito representa perfectamente este doble carácter de la conquista amorosa. Sin la desigualdad de los dos seres, uno y otro indispensables, la unión evidentemente no sería posible. Cada uno quedaría encerrado en sí mismo o, por lo menos, sólo se impondría al mundo inferior que lo rodea. Su poderío, por tanto, estaría limitado en su ejercicio por la relativa facilidad de la lucha y de su solución. Tendría, además, que renunciar al uso de los órganos sexuales, que constituyen uno de sus instrumentos de afirmación más eficaces.

La pareja representa una obra maestra de la naturaleza: un conjunto en el que cada uno de los componentes conquista al otro y, lejos de disminuirlo por tal sujeción, le permite, al contrario, ser más él mismo en la exaltación de su diferencia sexual por fin justificada y, al mismo tiempo, en la completud armoniosa de la unión íntegra.

70. LA SUPERACIÓN DE SI MISMO

Así pues, nos realizamos en el amor a la vez respondiendo a la exigencia biopsíquica de nuestro sexo, e imponiendo nuestro poderío a otro ser humano.

Si detuviéramos aquí nuestro análisis, la unión sexual no nos aparecería esencialmente distinta de las otras formas de nuestra acción sobre el medio. Se trataría de un simple esfuerzo personal para realizarnos, obligando a un elemento del mundo exterior a plegarse a nuestra voluntad y servirnos de instrumento de afirmación. Tomar a la mujer en sus brazos no tendría otro sentido que domar un caballo, aceptar el abrazo del marido, no más significado que tomar un baño de sol. Pero olvidaríamos que la síntesis amorosa de la que nace la pareja, no es el resultado de una simple suma de dos seres que se acaban el uno por el otro, sino la superación real de dos personalidades en un ente nuevo que crean, más que lo constituyen, por la entrega recíproca de sí mismos.

Quizá se nos objete que el hecho de olvidarse y entregarse significa un abandono, una renunciación y, en definitiva, una negación de sí y no, por consiguiente, una autoafirmación. Esto sería exacto, en efecto, si dicho olvido y entrega contravinieran nuestra naturaleza. Pero, por el contrario, están exigidos por ella. Lejos de perjudicar nuestra integridad personal, el amor da una razón de ser a órganos que, sin él, quedarían incomprensibles y provoca esta tensión de nuestro dinamismo interior que nuestra exaltación expresa: una exaltación excepcional que alcanza su paroxismo en el apareamiento. Crea, además, la armonía superior de todo nuestro ser tal como nuestra alegría la manifiesta.

Queda por saber si exaltación y alegría no son apariencias engañadoras, y si nuestra tensión y nuestra armonía corresponden realmente a un movimiento y un estado personales: dicho con otras palabras, si éstos no son los resultados de una coacción impuesta por la pareja. que se realiza a expensas de nuestra autonomía.

A primera vista, parece, en efecto, que la unión no puede hacerse sino por negación de cada uno de sus dos términos que aceptan someterse no sólo el uno al otro, sino también al ser bicéfalo que constituye la pareja. Empero, tenemos que notar inmediatamente que los cónyuges, si bien experimentan una interpenetración y una exaltación supraindividual, no por eso permanecen menos sí mismos. Más todavía, sabemos que buscando la unión sexual y abandonándonos a ella, satisfacemos una tendencia fundamental de nuestro yo biopsíquico. Vale decir que la pareja, en provecho de la cual nos olvidamos, nos entregamos y nos abandonamos, no es un ente extraño a nuestra personalidad, sino la proyección fuera de nosotros de una realidad interior que pertenece a nuestra naturaleza o, mejor todavía, la ampliación necesaria de nuestra personalidad, hasta entonces en parte potencial, que se desarrolla según su intención directriz.

La unión sexual, lejos de destruir nuestra autonomía, le permite, por el contrario, afirmarse plenamente. Pues dicha autonomía es autonomía de lo que somos, y somos entonces la pareja, es decir, más de lo que podíamos expresar antes. No por eso resulta menos, que la unión sexual constituye una superación de nuestra individualidad relativamente cerrada, tal como la hemos analizado en los capítulos anteriores, y que dicha superación no es un hecho consumado, sino, por

el contrario, el resultado siempre provisional de un ímpetu intencional, sometido a un ritmo de entrega y de retención.

Algunas veces anhelamos la unión y nos esforzamos en realizarla; otras veces reivindicamos nuestra independencia y nos replegamos en nuestro yo primitivo, vale decir, en nuestro ser amputado de su tendencia sexual. Pero no hay que ver aquí una oposición, superada o afirmada, entre el yo y la pareja, sino una sucesión interior de fases que corresponden a estados diversos de una misma personalidad.

71. LA SELECCIÓN AMOROSA

No olvidemos, por otra parte, que la unión sexual es el resultado de un dinamismo voluntario que exige sin duda una reciprocidad pero permanece, sin embargo, en lo que atañe a nosotros, estrictamente personal. La pareja nace de una atracción sexual compartida, que procede de nuestra necesidad funcional de un cónyuge de sexo opuesto.

Este análisis, empero, no es completo. Teóricamente, el varón necesita a una mujer y la mujer a un varón. Pero, de hecho, nos mostramos más difíciles. Nada más lógico, por cierto, puesto que sabemos que la unión sexual no se limita al simple coito, y que la correspondencia indispensable entre los cónyuges supera siempre, pero en una medida que varía con la profundidad de la armonía buscada y obtenida, el estadio meramente instrumental. Aun en este último plano, la adaptación es más o menos satisfactoria. Es, por tanto, normal que busquemos y amemos a la persona con quien podamos formar una pareja unida por todos los vínculos de una armonía tan completa como sea posible.

De ahí la importancia de la selección amorosa, puesto que de ella depende nuestro éxito sexual, esto es, el grado de nuestra afirmación y de nuestra superación en y por la unión. El instinto sexual indiferenciado en su objeto no existe sino al nivel de los estratos más bajos de la humanidad. En la medida en que el hombre se enaltece, por poco que sea, su deseo se precisa en el sentido de que ya no es susceptible de ser despertado sino por una cierta categoría de seres de sexo opuesto. El campo de nuestra actividad sexual se reduce a medida que crecen nuestras exigencias.

Pero, por otra parte, la intensidad de nuestra exaltación y la armonía de la unión realizada dependen, precisamente, de nuestra cualidad personal y del grado de nuestro compromiso amoroso. La selección del cónyuge, por tanto, es autodeterminada desde el principio de la búsqueda. No sólo se efectúa según una tendencia coloreada por nuestro valor biopsíquico, sino que también se conforma a un criterio imaginal, más o menos preciso, formado por nosotros según nuestras aspiraciones, vale decir, según nuestras necesidades. Inventamos el ser ideal antes de encontrar y reconocer, conforme a nuestro modelo interior, el ser de

carne y hueso que satisfará nuestra inquietud. Dicho con otras palabras, creamos en nuestra mente la pareja hacia la cual tendemos por naturaleza personal.

Cuando nuestro deseo se individualiza, es decir, cuando descubrimos al ser que juzgamos acorde con la imagen preestablecida, y nos estimamos complementarios no sólo por su sexo sino también por su ritmo de duración, nuestro instinto transformado en sentimiento se concentra en una dirección única. Proyectamos sobre la persona amada la imagen ideal forjada según lo que somos y lo que nos falta. De ahí las ilusiones del amor, nacidas de nuestra ansiedad de completud y armonía.

La dificultad de la selección amorosa proviene, pues, de la falta de imparcialidad de nuestro juicio, es decir, en definitiva, de la naturaleza personal de la pareja y de la imagen que nos hacemos de ella. Henos aquí muy lejos de los sueños de un cierto darwinismo, según el cual buscaríamos instintivamente el mejor reproductor. La selección eugenésica es, en realidad, el hecho de una ínfima, minoría de hombres conscientes de un problema que se escapa a la mayor parte, y cuyo criterio de elección incluye un cierto número de ideas racionalmente establecidas. En este último caso como en los demás, es la satisfacción de nuestra necesidad personal de unión armoniosa la que constituye la meta de nuestra elección.

72. LA BELLEZA ERÓTICA

Empero, todo este análisis parece contradicho en alguna medida por la experiencia. Sin duda, puede el amor fundarse parcialmente en la aprobación racional de cualidades que juzgamos susceptibles de armonizarse con nuestra personalidad. Sin duda depende de la conciencia o la subconciencia que tenemos de un conjunto biopsíquico que responda a las exigencias nacidas de nuestra incompletud. Pero no por eso resulta menos, que el hombre de la calle estaría asombrado ante tales afirmaciones y que aun nosotros estamos obligados a hacer un esfuerzo racional para reconocer su exactitud, y además no lo hacemos, en este punto de nuestra búsqueda, sin algunas reservas.

Parece, en efecto, a primera vista, que las cosas son mucho menos complejas. Se nos citarán innumerables ejemplos de pasiones, que el conocimiento profundo de su objeto no justifica en absoluto, y que sólo suscita la belleza física, ni siquiera la belleza intelectualmente reconocida - la perfección de las formas - sino una belleza que podemos llamar erótica: muy exactamente aquello que los norteamericanos designan por "sex-appeal", vale decir, un poder de sugestión por el cuerpo, y especialmente por el cuerpo desnudo, del placer sensual que da la satisfacción de nuestro ímpetu sexual.

Que la belleza erótica sea el cimiento del amor, esto no tiene nada sino de muy normal, puesto que la pareja es la consecuencia, no de un intercambio de ideas ni

de un sentimiento recíproco cualquiera, sino de un acoplamiento cuyo origen es evidentemente la atracción de los cuerpos. Pero debemos notar que el "sex-appeal" sólo promete el placer fugaz de un contacto superficial, y no la alegría profunda que nace del amor verdadero. Sólo nos da una indicación, valedera pero muy insuficiente, acerca de la posibilidad de la armonía total. Más todavía, la belleza erótica sugiere más que hace conocer. La excitación sexual que provoca es una exasperación de nuestra incompletud por el efecto de sensaciones que hacen surgir en nuestra duración un flujo de imágenes cenestésicas y memoriales que se asocian en un proceso imaginativo que no puede satisfacer nuestra tendencia a la unión.

Es sintomático que las sensaciones sugestivas sean tanto más eficaces cuanto que dejen, por menos precisas, campo abierto a nuestra invención. El sex-appeal hace arder en nosotros la inquietud que marca nuestro desequilibrio natural.

Estamos aquí en las antípodas de la exaltación amorosa que atestigua, por el contrario, la armonía que establece entre nuestra duración, y el aporte complementario que responde a nuestra necesidad de unión. Es esta la razón por la cual el erotismo toma tan fácilmente un aspecto patológico y se acerca entonces, paradójicamente, mucho más al onanismo que al amor.

Queda, sin embargo, que la excitación sexual es indispensable como factor de la exaltación amorosa, puesto que esta última exige no sólo un objeto, vale decir, un cuerpo, sino también un deseo que permanecería latente si no llegaran imágenes a despertarlo. La belleza erótica desempeña, pues, el papel de suscitar y exasperar nuestra inquietud sexual, y hacernos tomar conciencia a la vez de nuestra incompletud y de la posibilidad que tenemos de hacerla desaparecer. El erotismo no puede, por tanto, confundirse con el amor, pero constituye su condición preliminar, sin la cual la unión perdería, si no su razón de ser, por lo menos su profundidad y su intensidad.

Resulta de todo eso que la pasión amorosa que nos parece fundada únicamente en la belleza física puede ser menos razonada que otras, pero no se reduce, en ningún caso, a la simple excitación sexual. Nuestra ilusión provenía de la intensidad de los movimientos corporales que constituyen la materia prima de la exaltación interior. Ahora bien: sabemos que de la armonía de los cuerpos nace la armonía de las duraciones. "Espiritualizar" el amor al modo de los puritanos sólo puede tener por resultados destruirlo y reemplazarlo por un erotismo morboso, factor de complejos patológicos y expresión del desequilibrio biopsíquico producido por la insatisfacción de una tendencia esencial de la personalidad.

73. LA CREACIÓN DE LA VIDA

Por otra parte, "espiritualizar" el amor desemboca lógicamente en el angelismo cátaro o, por lo menos, en una disociación del ímpetu sexual y de la función de

reproducción. Entre la negación violenta de los albigenses y la tolerancia temerosa de la carne que el cristianismo contemporáneo, salvo afortunadas excepciones, ha heredado de la Reforma y el jansenismo, sólo hay una cuestión de grado. O bien se rehúsa con horror la generación, o bien se la acepta a regañadientes como una orden divina, y una exigencia de la especie que perjudican la pureza de la vida interior.

Ahora bien: la unión sexual es la consecuencia de nuestro ímpetu personal, vale decir, ni siquiera de una fuerza inmanente a nuestro ser, sino del dinamismo que se confunde con nuestra esencia y nuestra existencia. Es tan natural buscarla como satisfacer cualquier tendencia conservadora. Dicha unión, ya lo hemos visto, tiene por resultado la pareja, realidad de síntesis, hecho nuevo pero ya implicado en cada uno de sus términos. Empero la pareja no constituye sino un ente imperfecto, en el seno del cual el hombre y la mujer conservan su autonomía que se afirma o se relaja según las fases de su evolución, Su existencia, sin cesar, está puesta de nuevo sobre el tapete por los dos seres que se superan en ella.

En la realidad, tal imperfección y tal inestabilidad sólo aparecen en razón de nuestra observación hasta aquí incompleta. Hemos estudiado a la pareja como un ingeniero que limitara su análisis de una máquina a las piezas que la componen y a la conjugación armoniosa de sus movimientos, sin tener en cuenta lo que fabrica ni, por consiguiente, la intención que rigió su construcción y dirige su funcionamiento. La pareja sólo toma su sentido íntegro si consideramos la consecuencia natural de la unión que ha nacido: el niño.

No podemos olvidar que el instinto sexual está ligado a un sistema de órganos que no tiene por última razón de ser el apareamiento, sino la producción de sustancias seminales y su puesta en contacto con otras que emanan de un ser de sexo complementario. La pareja no es, por tanto, sino un ente intermediario y provisional que se prolonga y se realiza en el niño.

El huevo, nacido de la conjugación de un óvulo y un espermatozoide, está formado de elementos desprendidos de su madre y de su padre, pero posee desde el principio, cualquiera sea su grado de dependencia, una autonomía personal y, por consiguiente, una intención propia. No podemos lógicamente separarlo de la pareja cuya unidad sintética materializa y fija, pero va más lejos que ella y se libera de ella. El niño es, por tanto, a la vez el fin y la superación de la unión sexual.

Es igualmente la expresión del valor de nuestra naturaleza sexuada, puesto que el apareamiento, con toda su realidad biopsíquica, es la condición de la nueva vida que creamos. Constituye, por fin, entre la mujer y el varón, el vínculo permanente de una obra común. Este último punto nos muestra claramente la unidad del conjunto pareja-niño.

La mujer lleva en sí, durante meses, un ser que vive según una intención propia y está hecho parcialmente de un producto masculino. El niño depende de ella, pero

ella siente la influencia del injerto que se desarrolla en su cuerpo. No son precisos más largos razonamientos para poner de relieve el carácter sagrado del acto de amor de donde viene la vida, de las sustancias seminales que la contienen en potencia y de los órganos sin los cuales su síntesis no se lograría.

Merced a nuestro sexo, poseemos el extraordinario poder creador que hace de nosotros, no sólo el agente transmisor de la vida, sino también, en alguna medida, por nuestra relativa libertad de la elección de nuestro cónyuge y de las condiciones del coito, el dueño de la síntesis en la cual dicha vida se expresará.

74. LA PROPAGACIÓN DE LA RAZA

Este análisis, pone de manifiesto la imposibilidad en que nos hallamos de delimitar estrictamente en la unión sexual lo que hay de personal y lo que supera nuestro ser autónomo. El instinto del que depende la procreación nos pertenece, sin duda alguna, en propio. No es sino un aspecto de nuestra intención directriz y, por consiguiente, de nuestra voluntad de poderío. No nos es posible considerarlo como suntuario, ni siquiera como accidental. Sin embargo, aunque nuestra naturaleza sexuada imprime un carácter indeleble y esencial a todo nuestro yo biopsíquico, no tiene sentido alguno si sólo nos consideramos a nosotros mismos.

Nuestro ímpetu vital tiene mil otros modos de realizar y afirmarse. Si elige, no obstante, un modo de expresión y de creación que exige una íntima colaboración con otro ser y la superación, en la pareja, de su autonomía, tenemos que reconocer que nuestra intención directriz posee una doble finalidad: por una parte impone y exalta nuestra personalidad, pero por otra parte la somete a la generación del niño.

No hay, por cierto, contradicción esencial entre estos dos aspectos de nuestro dinamismo, aunque puede manifestarse una oposición, entre nuestra tendencia a la afirmación egoísta y nuestro instinto sexual. Siempre se trata de la realización de nuestro yo, de un yo que, por ser autónomo, no es menos dependiente, y en primer lugar de su propia naturaleza heredada.

Un observador de una otra especie que la nuestra, que nos examinara como el químico examina un cristal o el bacteriólogo una colonia de infusorios, podría considerar a los hombres, sea como una yuxtaposición de individuos, o bien como una "corriente de vida" de formas sucesivas encadenadas según un curioso proceso de síntesis. Pero sólo tendría una visión exacta de la naturaleza humana, si abarcara a la vez estos dos aspectos inseparables.

En efecto, somos reproductor en cuanto individuo, y la finalidad específica de nuestro instinto sexual no se distingue de su finalidad personal. Produciendo al niño, la pareja da una forma nueva a la inteligencia organizadora de la materia viva que sus miembros llevan en sí, pero la combinación de genes que determina

depende, ante todo, de la voluntad de unión del hombre y de la mujer. (Lo que no significa en absoluto subestimar la importancia del azar, ni de las influencias diversas que presionan, positiva o negativamente, a los eventuales cónyuges).

El instinto sexual es, por tanto, en nosotros, la expresión personal de la intención directriz de la especie. Por él la continuidad de la vida está asegurada. Somos, pues, depositarios de una parte del futuro de la humanidad, pero actuamos sobre dicho futuro según nuestra naturaleza personal. Recibimos un cierto número de caracteres que corresponden a nuestra especie, nuestra raza y nuestro linaje, pero depende de nosotros transmitirlos o interrumpir la serie de la que hemos nacido.

Por otra parte, no comunicamos a nuestra descendencia nuestras posibilidades hereditarias tal como las hemos recibido. Nuestra historia las modifica a lo largo de nuestra existencia. Por tanto, no propagamos una vida teórica indiferenciada, sino un ímpetu intencional cambiante del que somos precisamente el factor de modificación. O, más exactamente, somos este mismo ímpetu y nuestra historia es su historia. Somos un momento de la especie, un momento que sólo existe por el pasado y sólo toma todo su sentido por el futuro que crea.

Pero, para que sea eficaz, es preciso que el ímpetu específico individualizado se exprese y se supere en la pareja. Lo que significa que la forma personal que toma en nosotros no le permite responder a su finalidad, pero encuentra en ella misma la tendencia que la empuja a satisfacer las condiciones, que ya tenemos que llamar sociales, de su realización.

75. LAS BASES SEXUALES DE LA FAMILIA

Si, en efecto, consideramos a la pareja ya no en su proceso de formación y evolución, como lo hemos hecho hasta ahora, sino en su realidad objetiva, tendremos que definirla como un grupo de seres humanos sexualmente diferenciados y complementarios, y como el grupo más simple que sea posible, puesto que está constituido de dos individuos solamente.

Decimos adrede grupo, y no asociación, ya que no se trata de una yuxtaposición debida al azar o a la simpatía, sino de una unión orgánica exigida por la naturaleza de ambos participantes. Más todavía, la pareja está unida por una finalidad común: la procreación. El niño forma parte del grupo que expresa y sin el cual no sería. No nace, en efecto, de su padre o de su madre, ni siquiera de su padre y de su madre, sino de la unión de sus progenitores. Vale decir, que nace de la conjunción orgánica de dos instintos sexuales complementarios. La familia, formada por la pareja y el niño, es, por tanto, un ente social que procede del ímpetu vital especializado del individuo. Por nuestro instinto sexual, somos a la vez personales y familiares.

En vano se nos objetará la supuesta existencia de hordas humanas que vivieran o hubieran vivido en un estado de completa promiscuidad sexual, sin conocer el orden familiar. Aun cuando el hecho fuera indiscutible y se tratara realmente del modo de vida primitivo de la humanidad, y no de un estado de degeneración, no por eso resultaría menos que la especie no ha desaparecido y, por consiguiente, se ha reproducido. Sólo una atrofia del instinto sexual hubiera podido crear una situación inversa. Por tanto, la promiscuidad completa no excluiría el apareamiento. La familia podría, a lo peor, ver su existencia reducida a algunos instantes. Pero no por eso dejaría de constituir el grupo fundamental de la sociedad, puesto que de ella seguiría dependiendo el ejercicio de la función esencial de la reproducción. La horda íntegra, tal como la describen abundantemente los sociólogos idealistas, no es posible sino entre individuos del mismo sexo o entre asexuados. Pero se trata entonces de una colectividad anormal que ya no merece el nombre de sociedad, puesto que le falta el poder de perpetuarse.

La sociedad supone necesariamente al niño y el niño supone necesariamente a la familia, vale decir, en último análisis, a la pareja que procede a su vez de la estructura y del ímpetu sexual diferenciados de sus componentes. Si consideramos que cada uno de éstos proviene igualmente de una familia, abarcaremos la alternancia vital del instinto sexual personalizado y del grupo familiar. Nuestra naturaleza sexual ya hace de nosotros un ser social.

CAPÍTULO VI:
EL HOMBRE SOCIAL

76. NATURALEZA SOCIAL DEL HOMBRE

Nuestro precedente análisis nos muestra que la familia, aun reducida eventualmente a un mínimo temporal, no es una asociación arbitraria nacida de la fantasía ni de la simpatía de dos seres. No se confunde en absoluto con las formas contractuales que marcan su constitución en las sociedades organizadas. La familia Fulano es, sin duda alguna, el producto de un acuerdo mutuo de sus miembros primitivos, o sea de una elección recíproca que hubiera podido no producirse. Pero dicho acuerdo y dicha elección no tendrían ningún sentido, si cada uno de los cónyuges no hubiera poseído un instinto sexual que le hubiera hecho buscar de modo general la unión con un individuo complementario. Vale decir que, en la familia, sólo lo particular es contractual.

La pareja, ya lo hemos visto, constituye un grupo natural de carácter biológico y su extensión al niño, sin la cual la familia pierde, con la continuidad, la mayor parte de su significado social, no es menos natural. Debemos precisar que el grupo así formado, procede de una tendencia biopsíquica que, en cada uno de los cónyuges, es evidentemente individual pero posee una finalidad social y supera, pues, la persona de su poseedor. El orden familiar nos es inmanente o, más exactamente, se confunde en nosotros con una intención directriz que, en un primer momento, habíamos considerado estrictamente personal pero tenemos ahora que reconocer, en su aspecto sexual especializado, como social.

Nada de sorprendente hay en eso, por otra parte, puesto que somos un producto social, resultado de la unión de la pareja. Se nos opondrá que esto es cierto de todos los animales sexuados, incluidos aquellos que se consideran unánimemente asociales porque viven aislados de sus congéneres. La tesis es exacta, pero la calificación de asociales aplicada a seres que buscan periódicamente, cuando más no fuera por un tiempo muy breve, la unión perfecta del apareamiento, nos parece abusiva.

En la realidad, el instinto sexual basta para hacer de un animal un ser social. Pero la sociabilidad varía con el grado y la forma de evolución y civilización de la especie, la raza y el individuo considerados. El hombre no es el más social de los animales, y la "polis" no posee una organización tan rígida como la colmena o el hormiguero, a pesar de que gran parte de los habitantes de estos últimos son asexuados. Es claro, por tanto, que nuestro instinto social sobrepasa nuestro instinto sexual, tanto más cuanto que nuestra tendencia a la vida común no se limita a nuestra familia, ni siquiera a las personas de sexo diferente del nuestro.

La explicación es evidente. La vida familiar, directamente nacida de nuestro carácter sexuado, ha creado una adaptación hereditaria a la vida en grupo, vale decir, un hábito social específico. Este nuevo instinto, más abierto que nuestra tendencia sexual, es amplificación de esta última por la historia y sus exigencias vitales de trabajo y de defensa. Pero no ha sofocado, como ocurrió en los insectos que citábamos más arriba, nuestra personalidad ni, con más razón, nuestra sexualidad.

La familia y, por consiguiente, nuestra tendencia genésica siguen siendo el cimiento de nuestra naturaleza social. Antes que nuestro instinto social heredado haya podido actuar sobre nuestro comportamiento, experimentamos la influencia de la familia de la que nacemos miembro, y que nos cría. Más tarde, constituimos a nuestra vez un grupo idéntico en su estructura a aquel que nos formó. Dicho de otro modo, la familia es la base natural de toda nuestra actividad social y, ya que lo mismo ocurre con todos nuestros semejantes, la "célula" de la comunidad, vale decir, el grupo fundamental sin el cual la sociedad desaparecería y a la vez el más reducido en que se manifiesta una vida y una producción colectivas, vida y producción que proceden de nuestro instinto sexual.

77. HERENCIA SOCIAL DEL HOMBRE

Debemos, pues, distinguir dos elementos que concurren a la formación de nuestro instinto social. El primero, como acabamos e verlo, es un dato de nuestra naturaleza esencial. No depende de nuestra voluntad, ni de la historia de nuestra especie o de nuestros antepasados, que estemos sexuados o no. Estamos hechos para formar una pareja y nuestro instinto sexual entra, por tanto, en la categoría de los instintos orgánicos, es decir, de aquellos que corresponden al orden estructural de nuestro ser, y se materializan en un instrumento especializado.

De la pareja nace el niño, ligado a sus padres por una dependencia biológica que lo hace, con toda razón, considerar a cada uno de ellos, a pesar de la autonomía personal que posee, como una parte integrante de su ser. El amor paternal y maternal aumenta habitualmente por la vida en común y la simpatía intuitiva que nace de ella, pero posee una base natural infinitamente más sólida que un sentimiento cualquiera. Es posible concebir una vida social prácticamente reducida al cuadro familiar y, de hecho, no faltan ejemplos históricos. Aun en este caso, sin embargo, el segundo factor del instinto social interviene.

En efecto, la vida de la pareja no está hecha exclusivamente de amor sexual, sino también de las innumerables relaciones que impone la convivencia, desde los intercambios de servicios más materiales hasta las más altas especulaciones intelectuales comunes. Así se crea entre el hombre y la mujer un hábito de vivir juntos que se extiende al niño a medida que éste, adquiriendo autonomía, se aleja biológicamente de sus progenitores pero se hace, al mismo tiempo, miembro activo de la comunidad familiar.

Por otra parte, por aislada y replegada sobre sí misma que esté la familia, le es imposible evitar todo contacto con elementos extraños. Su constitución misma proviene de la unión de dos seres que, por lo general, pertenecen a grupos familiares diferentes. Tiene, en segundo lugar, que alimentarse y no lo puede hacer siempre de modo autárquico. Debe, por fin, defenderse y la solidaridad le está impuesta por tal necesidad. Resulta de todo eso que la familia, en grados diversos según su modo de vida, se forja poco a poco un hábito social, que constituye un carácter adquirido por ampliación de los lazos biológicos que unen a sus miembros. Mucho más constante que cualquier otro, puesto que derivado de nuestra naturaleza sexual, dicho hábito se ha transformado en un instinto del tipo de aquellos que hemos llamado técnicos, esto es, que se relacionan con las modalidades accidentales pero duraderas de nuestra existencia.

En este aspecto, el instinto social, primitivamente libre de todo carácter obligatorio, se ha impuesto a nosotros haciéndose hereditario. El niño, tan pronto como puede moverse, busca la compañía de sus semejantes, y no lo hace por un razonamiento sobre el valor del juego colectivo, ni menos todavía por un contrato libremente firmado. El ser humano hereda el gusto de la sociedad y, por eso mismo, una tendencia a la asociación. Dicho gusto y dicha tendencia encuentran, por lo general, un terreno favorable.

Es excepcional que el niño nazca en una familia que no tenga otros contactos sociales que los que proceden de su propia existencia. Se desarrolla habitualmente en el seno de una comunidad compleja que posee una tradición, o sea, un haz de costumbres trasmitidas de generación en generación y que expresan sus varias modalidades de existencia. Su educación, en el sentido más amplio de la palabra, vale decir, no solamente las lecciones que recibe de sus padres y de sus maestros, sino también aquellas que proceden de su vida cotidiana en cierto ambiente social, está impregnada de dicha tradición.

La comunidad, cualquiera que sea, no forma a Robinsones, sino a ciudadanos. Al instinto social heredado se agrega, pues, en el niño, el hábito adquirido, sin que siquiera se dé cuenta, por el simple hecho de la existencia común que no le está permitido rehusar.

78. DESIGUALDAD Y JERARQUÍA

No olvidemos, sin embargo, que el niño lleva dicha existencia a través de su familia que constituye el espejo - siempre algo deformante - en el que observa la sociedad. La imagen que le llega de esta última, sobre todo en los primeros años de su vida, que lo marcan y lo condicionan del modo más eficaz, está impregnada por entero de familia, si se puede decir, y lo mismo ocurrió con sus antepasados. La formación directa y la formación tradicional que recibe no le dan, por tanto, un instinto social vago e indeterminado; como tampoco su instinto sexual se limita, y sobre todo se limitará después de la época de la pubertad, a una tendencia filantrópica, en el sentido etimológico de la palabra.

Nacemos con un instinto al que su base biológica ha dado una estructura familiar, esto es, un orden y los valores que le están ligados. Dicha estructura nos acompaña durante nuestra educación toda. La encontramos de nuevo, sin que nos esté permitido modificarla, en el nuevo grupo familiar que constituimos, así como la observamos en las "células" sociales que nos rodean. Es decir que nuestra naturaleza social implica, no sólo la sociabilidad, sino también un cierto número de formas y de principios fundamentales de la organización comunitaria que no son exactamente aquellos del rebaño ni aquellos de la colmena.

De ahí que exista un orden social natural: el que corresponde a nuestro instinto, tal como dimana de nuestra conformación biopsíquica y de la historia de nuestra especie, de nuestra raza y de nuestro linaje, y no tal como lo quisieran los pensadores idealistas, vale decir : el que está concebido para nosotros tal como somos y no para un Hombre abstracto que no existe.

¿Cuáles son, entonces, las exigencias esenciales de nuestra naturaleza social? Sin duda podríamos descubrirlas en nosotros por un análisis psicológico. Pero más simple y más seguro es inducirlas de la observación del grupo familiar, creación de nuestro instinto sexual y creador de nuestro instinto social propiamente dicho.

Ahora bien: ¿qué nos enseña la familia? En primer lugar que sus miembros son diferentes y desiguales, y que las relaciones sociales que existen entre ellos se fundan precisamente en esta diferencia y esta desigualdad. Ya hemos notado en el capítulo anterior que el hombre y la mujer poseen, en la unión sexual que constituye el substrato del grupo familiar, papeles funcionales diferenciados, que proceden de sus naturalezas biopsíquicas particulares. Tal desigualdad es más manifiesta todavía si consideramos las relaciones entre padres e hijos.

Es claro que si los miembros de la pareja fueran semejantes e iguales, esto es, pertenecieran a un mismo sexo o a ninguno, el grupo familiar no podría existir. La desigualdad constituye, por tanto, la condición natural del contrato matrimonial. No se precisan, por otra parte, largas demostraciones para hacer entender que es ella la que rige las relaciones entre padres e hijos. Maurras muy bien ha puesto de relieve el papel fundamental de la "desigualdad protectora" sin la cual el pequeño hombre no vería la luz y, aunque la viera, no sobreviviría sino algunos instantes a su nacimiento.

El primer principio del orden social natural es, por consiguiente, la desigualdad. El segundo deriva del primero : entre seres desiguales ligados por una vida social común y que desempeñan en el seno del grupo funciones que corresponden a sus respectivas naturalezas, se establece necesariamente una jerarquía. En razón de su conformación biopsíquica, el hombre está hecho para mandar y la mujer para obedecer. En razón de su desarrollo más adelantado, el uno y el otro están destinados a dirigir al niño. El instinto social que nace de la familia está impregnado naturalmente, pues, de los dos principios de desigualdad y de jerarquía que acabamos de definir como consecuencia de nuestro ser mismo.

Si quiere desempeñar su papel, la sociedad entera debe ordenarse según la realidad instintiva de sus miembros. Desigualdad y jerarquía son, por consiguiente, las normas fundamentales del orden social natural.

79. SERVICIO Y PROTECCIÓN

Dichas normas no bastan, empero, para caracterizar nuestra vida comunitaria. Valen, en efecto, tanto para una cárcel como para una familia, aunque las organizaciones de estos dos tipos de colectividades son extremadamente distintas. Veamos, pues, cuál es el sentido que toman en el seno del grupo natural de que depende nuestro instinto social.

Sabemos que los miembros de la pareja se ligan por un contrato. Tenemos que precisar que no se trata aquí de un convenio de tipo comercial cuyas cláusulas fijaran estrictamente las obligaciones de cada una de las partes, sino de una mera elección recíproca que limita a los cónyuges en el ejercicio de su instinto sexual. Las relaciones sociales entre el hombre y la mujer que constituyen la pareja se

fundan, pues, ante todo, en un intercambio biológico de servicios, siendo cada uno indispensable al otro para alcanzar la plenitud de la vida personal.

La desigualdad y la jerarquía, lejos de representar los principios de una coacción, al contrario son los factores de una colaboración funcional que excluye todo cálculo. Preguntarse cuál de los dos cónyuges aporta más en la unión sexual, no tiene exactamente ningún sentido. Cada uno desempeña el papel asignado por su naturaleza.

Si consideramos las relaciones entre padres e hijos, la importancia de la noción de servicio en la sociedad familiar se hace más manifiesta todavía, puesto que ni siquiera hay problema de reciprocidad. El niño recibe sin dar nada. Debe a sus progenitores la creación y la conservación de su vida. La ayuda que le es indispensable le está prestada gratuitamente, en un acto de puro amor y sin siquiera una esperanza de contrapartida, como lo ha notado muy bien Maurras. Por otra parte, no hay nada en tal actitud que pueda hacernos pensar en la caridad. A menos que se trate de monstruos, el servicio prestado al niño por sus padres no se presenta a ellos como una obligación exterior, sino como un movimiento natural que procede de la filiación biológica. El recién nacido "forma parte" de sus progenitores, y tanto más estrechamente cuanto que menos realizada es su autonomía, vale decir, más grande es la desigualdad. El servicio es, por tanto, la ley que rige el conjunto de las relaciones del grupo natural básico.

Henos aquí con una comprobación importante, puesto que nos muestra que la familia está organizada de modo orgánico y no contractual a pesar del pacto que consagra, pero sin crearla, la unión de los cónyuges. No nos extrañaremos del hecho, ya que sabemos que la pareja, por lo menos en el paroxismo de su tensión unificadora, se comporta como un organismo único y que, por otra parte, el niño está compuesto de sustancias de origen paterno y materno, aunque los supera en la síntesis personal que realiza. Cada uno de los tres factores de la familia sana está ligado, por tanto, a los otros por relaciones biopsíquicas que derivan de su función natural. El más fuerte otorga su protección al más débil, como si estuviera dirigido por una intención familiar que suplantara su intención personal.

Y lo está, en efecto. Pero la finalidad colectiva del grupo, no se impone como una fuerza exterior. Se confunde con una intención directriz, que es personal y social a la vez. Somos un ser familiar, precisamente, porque nuestra naturaleza sexual implica el grupo de que formamos parte pero que nos supera. Nuestro instinto social se constituye alrededor de dicha intención casi organísmica que se confunde con nuestro propio ímpetu vital, y hereda sus modalidades.

Servicio y protección, constituyen las consecuencias naturales de la desigualdad y de la jerarquía del grupo familiar. Las hallamos de nuevo, como caracteres fundamentales de la tendencia más general en que se ha transformado, en el curso de los siglos, la intención que nos impele, por nuestra misma estructura, a

buscar en la unión con un otro ser de sexo complementario la afirmación completa de nuestro yo.

80. ESPECIALIZACIÓN FUNCIONAL DEL HOMBRE

La vida familiar implica más todavía. En efecto, la desigualdad y la jerarquía que rigen las relaciones entre los varios miembros del grupo biológico-social no se fundan en una diferencia cualitativa de seres idénticos en su estructura, sino, por el contrario, en una diferencia funcional que procede de la conformación biopsíquica particular de los sexos, y de la filiación creadora de un lazo natural de dependencia. Nuestro instinto sexual lleva en sí mismo un principio de especialización orgánica que no depende de nosotros aceptar o rehusar. La vida familiar refuerza esta tendencia a la diferenciación por el hábito que nace, desde la primera infancia, de la necesidad de una división del trabajo en el seno del grupo.

No son la fantasía ni la comodidad las que imponen al hombre, a la mujer y al niño sus respectivos papeles, sino la capacidad de cada uno. Nuestra predisposición instintiva a la especialización social funcional está reforzada, pues, por la realidad de nuestra existencia familiar, y esto en particular durante nuestra niñez, cuando poseemos una facultad de asimilación y adaptación más aguda que en las épocas siguientes.

No sólo en el seno de nuestra familia, por otra parte, nos está dado vivir en una sociedad funcionalmente jerarquizada y diferenciada. Todas las comunidades humanas, aunque en grados diversos según sus niveles, tienen en cuenta, en la repartición de los papeles sociales, el sexo y la edad. Las más evolucionadas fundan además su estructura en la especialización hereditaria de las familias y de los estamentos o castas. Ahora bien: este hecho general de la diferenciación funcional no es propio de nuestra generación. Se ha manifestado, en formas y grados variables, desde que existe la especie humana. Nuestro instinto social, por tanto, está impregnado de la idea de especialización ya antes de recibir el sello de las instituciones de la colectividad en el seno de que viviremos. Más todavía: no sólo nacemos personalmente diferenciados por nuestra edad y nuestro sexo y no sólo traemos con nosotros un instinto social ya precisado, sino que, además, ya poseemos caracteres que provienen de la especialización hereditaria de las generaciones familiares de las que hemos salido, esto es, de los instintos funcionales más o menos paulatinamente forjados por una aplicación de los individuos sucesivos de un mismo linaje a una tarea determinada.

El hombre está modelado por la vida que lleva, el trabajo que hace y las responsabilidades que afronta. A menos que esté degenerado, el heredero de una larga serie de jefes es diferente, física y moralmente, del descendiente de un linaje de subordinados. El hijo y nieto de proletarios se distingue, ya desde su, nacimiento, del hijo y nieto de campesinos. Por tanto, nuestro instinto social no

es una mera predisposición a la vida colectiva. Nos precisa, en alguna medida, la función que será - o, por lo menos debiera ser - la nuestra en la comunidad.

La sociedad liberal que rehúsa tener en cuenta dicha especialización hereditaria obra como un dueño de haras que negara toda diferencia funcional entre "pura-sangres" y "percherones", impusiera a unos y otros un adiestramiento idéntico, y los dejara después libres de elegir entre el hipódromo y el arado. Es evidente que lo que hace el valor del "pura sangre" como el del "percherón" son precisamente la especialización hereditaria y la capacidad funcional que deriva de ella.

Lo mismo ocurre con el hombre. No somos una simple unidad de un rebaño, sino un miembro diferenciado de una sociedad orgánica en la cual cada uno desempeña un papel especializado. Nuestro instinto social y las tendencias funcionales heredadas que lo delimitan y lo orientan nos predestinan a ocupar un cierto lugar en la comunidad, como nuestro instinto sexual nos impone un cierto lugar en el grupo familiar. Así, nuestra naturaleza crea la sociedad, pero la sociedad condiciona nuestra naturaleza, en una interacción permanente que da a la sociedad su carácter humano y hace de nosotros un ser plenamente social.

81. EL ESPÍRITU DE GRUPO

La palabra de sociedad que acabamos de emplear, es un término que su generalidad y su imprecisión hacen ambiguo. No existe, en efecto, ninguna "sociedad humana" cuyos elementos constitutivos fueran los individuos o las familias, sino solamente grupos naturales y contractuales que forman comunidades más o menos autónomas. Decir que el hombre es un animal social significa que posee el instinto que exige y permite su integración en una vida colectiva cuyas modalidades están impuestas por la naturaleza y la historia.

Bien podemos experimentar cierta simpatía por uno cualquiera de nuestros semejantes por el simple hecho de que es, un ser humano, pero tal sentimiento no difiere esencialmente del que tenemos para un perro. No se confunde, en absoluto, con los vínculos funcionales que nos unen con los otros miembros de los grupos naturales y de la comunidad de que formamos parte. La necesidad y el interés son, por lo general, mucho más fuertes que el sentimiento, y en ellos se funda nuestra colaboración social verdadera. Lo que no impide, por supuesto, que la simpatía pueda nacer y generalmente nazca de la convivencia y del permanente intercambio de servicios.

Por otra parte, no conviene tomar los términos de necesidad y de interés en un sentido demasiado estrecho. La necesidad social no es una coacción exterior asimilable a aquella que pesa sobre el presidiario, sino el empuje interior del instinto que exige ser satisfecho. El interés que nos hace aceptar y buscar la vida colectiva no es un principio de explotación del grupo y de la comunidad por el individuo, sino la mera conciencia de nuestra naturaleza y, por tanto, de la

importancia, desde nuestro punto de vista personal, de la realidad social a que estamos sometidos.

Ahora bien: para satisfacer nuestro instinto social, tenemos que admitir los cuadros que los grupos y la comunidad en el seno de que vivimos constituyen para nosotros, sea que se trate de una situación impuesta por nuestro nacimiento - no podemos elegir nuestra familia ni nuestra raza -, sea que las circunstancias exijan de nosotros la aceptación de un estado de hecho - nuestra nación, nuestra tierra - o bien que nos convenga asociarnos a grupos ya existentes, como, verbigracia, una empresa, una academia o un club. Nuestro instinto social nos predestina a desempeñar un papel más o menos preciso, en grupos de estructura más o menos determinada.

Nuestra herencia nos liga a un cierto medio social, pero no a tales o cuales grupos definidos. Se produce, pues, por la educación que recibimos y por la historia personal que creamos, una verdadera particularización de nuestro instinto que, de tendencia a vivir en sociedad, se transforma en lo que se llama el espíritu de grupo, vale decir, se confunde con la intención histórica del conjunto del que somos solidarios. Esta confusión es la que explica que podamos sacrificarnos a la comunidad de que formamos parte, aunque hay aquí una contradicción aparente con nuestro ímpetu vital personal.

Nuestra intención directriz que es, como ya lo hemos visto, de naturaleza social recibe el sello de la colectividad que la marca según lo que es. El espíritu de grupo es una diferenciación, por el hábito, de nuestro instinto social. Por tanto, es legítimo hablar del alma de un pueblo o de la intención histórica de una comunidad, pero con tal de no hacer de la realidad inmanente que estas palabras expresan hipóstasis semejantes a la inteligencia del ingeniero que ordena la ensambladura de las piezas de una máquina y las obliga a funcionar juntas. Lo que podemos llamar el ímpetu vital del grupo, no es sino la resultante sintética de los ímpetus vitales de sus miembros, sociales por naturaleza, especializados por instinto y diferenciados por formación.

82. LA PRESIÓN DEL MEDIO SOCIAL

No por eso resulta menos cierto que el espíritu de grupo se impone a nuestra mentalidad y dirige nuestros actos, por lo menos en alguna medida. Dependemos de nuestro medio social como de nuestro medio cósmico, y por razones idénticas: nos modela y lo necesitamos.

Pero a su vez, y mucho más que el medio cósmico que recibe las modificaciones mínimas que le imponemos pero no las precisa en absoluto, la sociedad, que es humana, depende de nuestra existencia y de nuestra acción. Modifica nuestro instinto social, pero dicho instinto social es el indispensable factor de su ser y de su evolución. Cuando decimos que el ímpetu vital del grupo es la síntesis de las

intenciones directrices personales de sus miembros, no hay, por tanto, que entender que se reduce a una suma de intereses particulares. Primero, porque una síntesis no es una suma, sino, por el contrario, una superación de fuerzas en conflicto más o menos marcado. En segundo lugar, porque el interés personal no es solamente particular, sino a la vez particular, social por naturaleza, y socializado por hábito. En fin, porque los grupos naturales y la comunidad a la que nos incorporamos desde nuestro nacimiento ya existen, y poseen una duración que nuestra intervención posterior modificará sin duda, pero que pesa a la vez sobre nuestra herencia y sobre nuestra educación.

La intención vital de la comunidad se afirma a nosotros, antes que estemos en condiciones de actuar sobre ella. Su continuidad histórica no se interrumpe a nuestra llegada y, por otra parte, ya somos su producto, puesto que nacemos de un grupo familiar, y llevamos en nuestros genes la herencia de un más o menos largo proceso de diferenciación social. Nuestra predestinación a formar parte de tal o cual comunidad y a desempeñar en ella una cierta función procede de la presión ejercida sobre nosotros por el medio social a través de nuestros progenitores y de todos nuestros antepasados, es decir, ya antes de nuestra concepción. Somos, pues, emanación y expresión de una realidad histórica, anterior a nosotros, que modeló nuestra intención personal y nos determina en la medida de la diferenciación que nos impuso.

Por otra parte, el medio social en el que nos desarrollamos, no es exactamente semejante a aquel que formó el linaje del que hemos nacido. Grupos y comunidad evolucionan, luego se transforman a medida del desenvolvimiento de su duración. Nos encontramos en una situación diferente de aquella de la abeja que nace del todo adaptada a un estado social inmutable que constituye el marco perfecto de su realización. Debemos adaptarnos a un medio más o menos diferente del cual estamos predestinados.

La intención histórica siempre está adelantada una generación con respecto al recién nacido, y la sociedad que ella forma y dirige ejerce, por consiguiente, sobre nosotros una presión que tiende a asimilarnos a ella, y a transformar al ser social "pasado" que somos en un ser social "presente".

Por otra parte, nuestra intención personal, a pesar de su naturaleza social, no se confunde con la intención histórica de la comunidad, síntesis de grupos de los que cada uno evoluciona por síntesis de una multiplicidad de ímpetus individuales. Vale decir, que la comunidad no está encarnada en nosotros de modo perfecto como la colmena lo está en la abeja, sino que nuestro instinto social debe adquirir las modalidades cambiantes de la vida colectiva, modalidades estas que sólo contribuye a crear. Por un lado estamos adaptados hereditariamente a formas sociales en parte desaparecidas, por otro lado sólo constituimos una de las componentes individuales de la intención comunitaria. Necesitamos, por nuestra naturaleza, un cuadro social, pero el en que debemos vivir no puede satisfacernos plenamente.

Tenemos, pues, que adaptarnos a él o adaptárnoslo, es decir, ceder ante su presión y transformarnos así en una materia prima maleable de una intención histórica en la orientación de la cual renunciemos a participar, o resistirla sin por eso rehusar el papel social que nuestra naturaleza nos atribuye, lo que sería negar una parte fundamental de nuestro ser.

Es evidente que, también en el orden social, cuanto más modifiquemos nuestro medio, menos habremos de dejarnos transformar por él. También es claro que nuestra acción sobre la sociedad será el hecho de nuestra personalidad entera y no solamente de nuestro instinto social.

83. LA RESISTENCIA PERSONAL A LA PRESIÓN SOCIAL

Nuestra duración, ya lo sabemos, está hecha de un complejo de tendencias unificadas por nuestra intención directriz. Nuestro instinto social es una de dichas tendencias. Desempeña en el conjunto un papel más o menos importante según la naturaleza de nuestra personalidad. Pero en ningún caso es posible considerar al ser humano como un simple rodamiento de un mecanismo social. Si fuera así, en efecto, nuestra evolución podría ser explicada por los intercambios sociales a que necesariamente estamos sometidos. Pero no es este el caso.

Nacemos de una familia y vivimos en el seno de varios grupos, que constituyen los órganos de una comunidad. Es natural que así sea, puesto que nuestro instinto social, de base sexual, lo exige. Pero la presión que ejerce sobre nosotros esta sociedad de la que formamos parte no nos dirige como lo haría con un cuerpo inerte, ni como la inteligencia orgánica lo hace de la materia físico-química y de sus fuerzas.

Hemos visto que nuestra intención directriz tiende a actualizar nuestras posibilidades virtuales para realizar, lo mejor que sea posible, nuestra personalidad entera. Esta realización implica un cuadro social, pero solamente como condición necesaria de nuestra duración. Dicho con otras palabras, el instinto social obra en nosotros en cuanto tendencia personal, y no como una "quinta columna" que se hubiera apoderado de nuestro ser y lo utilizara con vistas a un fin extraño a nuestra propia evolución. Grupos y comunidad no se encuentran, pues, con una especie de materia platónica preparada a recibir pasivamente su presión, sino, por el contrario, con un ente autónomo ya social, pero a su manera, y del todo dispuesto a aceptar el cuadro que exige, con tal que corresponda a sus propias necesidades, vale decir, a sus propias aspiraciones.

Ahora bien: esto nunca ocurre. Primero porque la sociedad que nos presiona es un producto de síntesis, hecho de instintos sociales formados más o menos diferentemente del nuestro. En segundo lugar, porque su esfuerzo es exclusivamente social y tiende, por eso mismo, a no realizar en nosotros sino las posibilidades que le son útiles.

Ya que nuestro ser todo no está orientado hacia lo social, o sea, dicho de otro modo, que no somos abeja ni hormiga, la presión de los grupos y de la comunidad encuentra de parte nuestra una doble resistencia social y antisocial. Por un lado, exigimos que nuestro cuadro responda a necesidades que derivan de nuestra naturaleza instintiva y de nuestro razonamiento acerca de la estructura de la sociedad. Desde este punto de vista, el estado presente de la comunidad sólo nos satisface cuando es semejante al estado pasado, o sea, cuando las condiciones de la duración histórica no han experimentado modificaciones apreciables. En el caso contrario buscamos, de modo más o menos racional, una solución a los problemas que se plantean y nos oponemos, en nombre del orden social necesario, al estado social de hecho. Lo que significa que resistimos la presión social en sus modalidades que nos parecen, con o sin razón, socialmente no satisfactorias.

Pero, por otra parte, exigimos de los grupos y de la comunidad en el seno de la cual vivimos, que respondan también a las necesidades que dimanan de nuestra autonomía personal. Esto sólo sería íntegramente posible si nuestra persona constituyera, por sí sola un grupo social, como es el caso, en alguna medida, de los animales inferiores de reproducción asexual.

La sociedad humana, por el mismo hecho de su naturaleza supraindividual, no se pliega a nuestra intención directriz, sino que trata, por el contrario, de sometérsela y, luego, de reducir nuestra autonomía constriñéndonos a obrar en su interés propio más bien que en el nuestro. Entre la colectividad y el individuo, hay, por tanto, a la vez una interdependencia y una antinomia esencial.

Resistimos la presión social, pero no podemos prescindir de la sociedad. Nos oponemos a las modalidades de existencia del grupo, y hasta a la orientación de su dinamismo histórico, no para destruir un cuadro que nos es indispensable, sino para establecer entre él y nosotros una armonía que, por otra parte, constituye el orden social natural.

84. LA VOLUNTAD PERSONAL DE PODERÍO SOCIAL

De aquí resulta que la actitud del receptivo que acepta todas las imposiciones sociales sea antinatural en cuanto es destructora de la autonomía que corresponde legítimamente al sistema biopsíquico que constituye. La del anarquista no lo es menos, puesto que tiende a destruir el indispensable cuadro social de una personalidad que rehúsa admitir la dependencia necesaria a su misma existencia.

Si una comunidad humana estuviera hecha sólo de receptivos, esto es, de una masa inerte desprovista de todo fermento jerárquico y creador, se fosilizaría en el grado más bajo de la vida colectiva, tendiendo a transformarse en rebaño. Si estuviera hecha sólo de anarquistas, desaparecería en el caos. La sociedad exige, pues, para evolucionar, la acción individual de por lo menos una parte de sus

miembros, pero una acción que se confunda con el dinamismo histórico de los grupos y de la comunidad.

Si evitamos los dos escollos patológicos del conformismo social, que atestigua una debilidad personal, y del anarquismo, consecuencia de una atrofia o una depravación de uno de los instintos fundamentales que nos son naturales, sólo nos quedan dos caminos libres: el del encierro en nosotros mismos o en un grupo reducido y elegido - monasterio o familia -, y el que nos permite superar la oposición individuo-sociedad, en un esfuerzo que nos identifica con nuestro medio social pero exaltando nuestra personalidad.

El primero evidentemente está reservado a algunos seres de "élite", que encuentran en ellos las indispensables compensaciones a la anormalidad de una vida más o menos asocial. No por eso resulta menos negativo en lo que atañe a la evolución de la comunidad. El segundo, por el contrario, corresponde plenamente a nuestra naturaleza total. Implica la aceptación por parte nuestra del movimiento dialéctico que nos opone a la sociedad, pero también su transfiguración. Nos esforzamos para confundirnos con nuestro medio social, no plegándonos a sus exigencias ni limitándonos a apoyar lo que, en él, nos satisface, sino modificándolo de tal suerte que nos satisfaga sin reserva.

Es inútil precisar que tal identificación es irrealizable, y que es necesario que así sea. Supondría, en efecto, de parte nuestra, un imperio sobrehumano sobre la sociedad. Pero tal esfuerzo tiene por consecuencia una incorporación voluntaria de nuestra duración personal a la duración histórica de la comunidad. A pesar de la apariencia paradójica de la proposición, podemos decir con toda exactitud que si nuestra identificación con el medio social es irrealizable como fin de nuestro esfuerzo, es el resultado inmediato de dicho esfuerzo, puesto que sólo aceptando sus datos podemos actuar sobre las colectividades de que formamos parte, y adaptárnoslas en alguna medida.

Nos encontramos frente a la sociedad no como frente a un enemigo que quisiera nuestra muerte y que buscáramos destruir, sino como frente a un adversario en una lucha deportiva : sin él ninguna realización personal es posible; pero dicha realización misma exige que nos opongamos a él y tratemos de plegarlo a nuestra voluntad, lo que implica que aceptemos su existencia y nos adaptemos a su juego en la medida que no logramos imponerle el nuestro. Personificamos en nosotros la intención histórica de la comunidad, y tratamos de orientarla según nuestra propia concepción de su "devenir". Procediendo así, nos afirmamos en cuanto ser autónomo de naturaleza social.

La acción política es, por tanto, la culminación de una voluntad de poderío que sólo es plenamente personal si expresa el instinto social que es parte integrante de nuestro ser. Al superhombre de Nietzsche, desdeñoso de una sociedad de la que ha nacido y sin la cual, por más que lo piense, no podría vivir, conviene oponer el jefe integrado en el grupo o la comunidad que encarna y dirige; el

héroe que se afirma en el sacrificio social, y el revolucionario que trata de devolver a la sociedad decadente el sentido de su historia.

En cualquier grado de la jerarquía en que se sitúen, tales hombres completos realizan en sí mismos la perfecta síntesis de lo personal y de lo social.

85. LUCHA Y SOLIDARIDAD SOCIAL

Dicha síntesis, por supuesto, está lejos de efectuarse de modo automático. No poseemos ninguna máquina de seleccionar jefes. Los concursos sólo consideran el aspecto intelectual del individuo que les está sometido, y descuidan, precisamente, sus aptitudes para el mando. Los "tests" no dan sino resultados aleatorios y fragmentarios que necesitan, de todos modos, ser interpretados. Solamente la herencia de las funciones tiene en cuenta las realidades biopsíquicas. Pero, desgraciadamente, está alejada cada vez más de la vida social y no responde, además, a todas las exigencias del orden jerárquico, puesto que ella misma está fundada en el acceso no hereditario al poder del fundador del linaje. Aun en las sociedades mejor organizadas, la selección de los jefes, o por lo menos, de algunos jefes, sigue siendo, por tanto, un problema.

Por otra parte, los dirigentes, hombres o grupos, ven su poder discutido y codiciado por elementos jerárquicamente inferiores que tratan, con razón o sin ella, de suplantarlos. Salvo, por consiguiente, en lo que concierne a los cargos hereditarios, el poderío social se conquista. Y, una vez conseguido, por la sangre o por la lucha, debe ser defendido.

Por lo demás, no es éste sino un aspecto de los antagonismos complejos que oponen el individuo al grupo del que forma parte, el grupo a la comunidad que lo incluye y lo domina, los individuos entre ellos, y los grupos entre ellos. Si consideramos una sociedad cualquiera desde el punto de vista de un cierto neodarwinismo o, más sencillamente, a través de la famosa fórmula de Plauto, que Hobbes hizo célebre, nos aparecerá como un enlazamiento de rivalidades, más o menos brutalmente expresadas según el nivel de civilización. La lucha por el poderío social será un mero aspecto de la lucha por la vida, y ésta constituirá la ley fundamental de la evolución de las sociedades. Empero, si fuera exacta tal interpretación, no existirían grupos ni comunidades, sino cuadrillas de presidiarios sometidas en ellas mismas y entre ellas a la ley de la selva. Más todavía, la familia no tendría ninguna posibilidad de existencia, puesto que el niño no posee medio alguno de defensa y sucumbiría en la lucha de la que sería parte impotente.

Ahora bien: las cosas no pasan así. El instinto sexual, ya social, forma y conserva la familia, y el instinto social propiamente dicho, que deriva de él, da a la sociedad la estructura que le conocemos. La lucha social es rea!, pero está dominada por la solidaridad social que proviene de nuestra naturaleza, y sin la

cual no existirían grupos ni comunidades y, por consiguiente, el individuo no podría realizarse, suponiendo que hubiera nacido. Los antagonismos sociales son efectivamente los factores de la duración social. Pero basta reconocerlo para hacer evidente la supremacía de la duración sobre sus factores. Dicho con otras palabras, la evolución social es de carácter dialéctico, y procede por superación de las luchas complejas que se desarrollan en su seno.

Es, por tanto, indiscutible que un principio de unidad priva sobre el principio de lucha. Grupos y comunidad precisamente sólo existen en la medida en que la solidaridad de sus miembros es más fuerte que sus antagonismos disociadores. La ley de la ayuda mutua es tan natural como la ley de la lucha y más poderosa que ella. Pero ninguna de las dos puede excluir la otra, y una sociedad humana puramente unitaria no es más concebible que una comunidad íntegramente anárquica.

La colmena misma conoce antagonismos internos que son necesarios a su evolución, tal como el que provoca la eliminación de los machos ya inútiles. Las rivalidades individuales y la resistencia personal a la presión social proceden de nuestra inalienable autonomía. La oposición recíproca de los grupos y su defensa en contra de la autoridad comunitaria dimanan de su existencia orgánica y, por consiguiente, de su actividad intencional propia. Pero la comunidad posee, también ella, una intención directriz y una duración. De ahí su predominio legítimo sobre los grupos que la constituyen y que federa, merced a la tendencia a la solidaridad que nos hace aceptar y buscar un cuadro social tan amplio y sólido como sea posible, en el cual encontremos el apoyo indispensable a nuestra afirmación.

86. SUMISIÓN DEL INDIVIDUO A LA SOCIEDAD

El conflicto que nos opone a los grupos sociales y a la comunidad de la que formamos parte, manifieste divergencias pasajeras de intereses, en el sentido más amplio de la palabra, o exprese una antinomia más profunda y aparentemente constante, no tiene, por tanto, en sí nada de excepcional. Pero la solución de conjunto del problema nos está dada por nuestra misma naturaleza.

En efecto, no somos ser social solamente porque preferimos la vida colectiva a la existencia solitaria y buscamos, luego, el contacto de nuestros semejantes. Ya hemos visto que no se trata, por parte nuestra, de un mero gusto, sino de una exigencia esencial. Nacemos de un grupo social y, desde este punto de vista, no nos distinguimos necesariamente de los animales llamados asociales. Pero tenemos, además, necesidad de la familia, o de un sucedáneo social de la familia, para sobrevivir. Más aún, la vida puramente solitaria, suponiendo que fuera concebible, no nos permitiría sino un desarrollo incompleto, puesto que el instinto social que llevamos en nosotros, y en primer lugar su base biopsíquica, el instinto sexual, exigen una relación por lo menos con otro ser humano. La vida

social, pues, no es un lujo, ni menos todavía una imposición de hecho, sino una necesidad personal.

Dicho de otro modo, el conflicto individuo-sociedad no opone verdaderamente, dos entes en contacto pero esencialmente distintos - como ocurre con un conflicto entre dos individuos - sino dos fases parcialmente contradictorias de nuestra naturaleza personal. Es, por tanto, idéntico a los antagonismos interiores, cuya manifestación en el seno de nuestra duración ya hemos notado.

Ahora bien: el instinto social no es sólo una tendencia entre otras, sino la condición suprapersonal de nuestra existencia y nuestra realización, luego de nuestra autonomía. Vale decir, que nuestra oposición a la sociedad no es legítima sino en la medida que nos alza en revolucionarios contra una forma accidental, y juzgada por nosotros patológica, del grupo o de la comunidad, no contra su naturaleza.

El problema de la sumisión del individuo a la sociedad, generalmente, está mal planteado. No solamente somos parte de un todo, sino también de un todo que nos es imprescindible, nos penetra y cuyo principio está en nosotros. Dependemos de nuestro medio social como de nuestro medio cósmico. Podemos, por consiguiente, decir, como lo decimos de un clima, que tal régimen político no nos conviene, y tenemos el derecho lógico de buscar su cambio. Pero sería un absurdo tan grave denunciar el hecho social en sí como el aire que respiramos.

Ahora bien: el hecho social implica una estructura fundamental, un orden y una jerarquía. El Estado es un elemento necesario de dichos datos. Luego, estamos sometidos por naturaleza, no sólo al principio de la sociedad, sino también a sus condiciones de existencia y, por tanto, al Estado que encarna la intención directriz de la comunidad o, más exactamente, en la medida que la encarna, vale decir, desempeña su función y permanece fiel a su misión.

Notémoslo aquí: el individuo no podría estar subordinado a un interés general que no fuera más que una suma de intereses particulares, puesto que no se trata de cantidad sino de valor, pudiendo valer un hombre único, personal y hasta socialmente, mucho más que el conjunto de sus contemporáneos; ni menos todavía de la llamada "voluntad general" que sólo expresa, a pesar de su nombre, las exigencias de una fracción del cuerpo social. No está sometido sino a la intención histórica que orienta la duración social. y abarca, por consiguiente, el pasado y el futuro como el presente, puesto que es ella la que da a la comunidad su existencia y su valor supraindividuales.

Apenas es necesario agregar que la solución de M. Maritain, según la cual el individuo estaría sometido a la sociedad, mas esta última estaría subordinada a la persona, no tiene ninguna especie de significado. No sólo niega la unidad esencial, que tenemos perfectamente demostrada, del ser humano, sino que también atribuye a la duración social una finalidad multipersonal que le prohibiría superar antagonismos que, por el contrario, tendría que aceptar.

87. VIDA SOCIAL Y LIBERTAD

Nunca repetiremos bastante que la sociedad no es una hipóstasis que nos oprime ni un tirano que nos impone su ley. El individuo, al someterse a la intención histórica de la comunidad a la que pertenece, no hace sino acatar las consecuencias de su propia naturaleza.

Cuando los anarquistas se rebelan en nombre de la libertad individual en contra de la ley social, no se dan cuenta de que perjudican una condición del ser y el desarrollo personales. Cuando los liberales, estos anarquistas vergonzosos e inconsecuentes, hacen de dicha misma libertad el criterio de valor de la organización comunitaria, no se dan cuenta de que invierten los factores presentes y razonan como si la sociedad fuera el producto de la voluntad individual y no, como ya lo hemos establecido, el individuo el producto de las intenciones directrices del grupo y de la comunidad de que ha nacido.

La primera condición de la libertad es la existencia, y sólo existimos por la sociedad. Esto no quiere decir que debamos negar los antagonismos que se manifiestan entre el ser humano y su cuadro social. Sabemos, por el contrario, que proceden de dos aspectos diferentes de nuestra naturaleza. Pero no se necesita, en ningún caso, transformar estos antagonismos en antinomia primordial, ni menos todavía reducirlos en provecho de una libertad individual que no tiene realidad sino en la medida que el hombre es un ser social.

Nuestra autonomía sólo tiene sentido en el marco del medio del cual dependemos. No puede, por tanto, oponerse a él sin tender a la independencia absoluta, vale decir, a la divinización de la persona, lo que evidentemente no corresponde a lo que somos y no puede terminar sino en un fracaso. Sólo somos libres en la medida que realizamos nuestras posibilidades hereditarias en función de nuestro medio que nos impone la elección necesaria a nuestra misma duración.

Ahora bien: por el único hecho de ser hereditarias, dichas posibilidades son sociales. Y, por otra parte, la sociedad constituye un dato fundamental de nuestro medio. Por tanto, no hay escapatoria: la libertad individual es social desde todos los puntos de vista.

Esto no quiere decir que somos un mero peón, sometido a los caprichos y a las fantasías de la intención comunitaria. Si nuestra libertad es social, la intención histórica es humana: en nosotros se encarna y por nosotros se manifiesta, en grados variables según nuestro valor social, vale decir, según nuestra función y nuestro rango.

Indiscutiblemente, el jefe es más libre que el subordinado. En apariencia, no depende de la comunidad, puesto que le impone su propia voluntad. Pero, en realidad, a menos que se trate de un asocial que merece entonces el nombre de usurpador, dicha voluntad no es sino la expresión, más o menos satisfactoria, de

la intención directriz de la comunidad. Podemos, por tanto, decir tan exactamente que el jefe es el ser humano más libre o que es el más dependiente de la sociedad.

De ahí resulta que somos tanto más libres cuanto más nos integramos a nuestro medio y más nos identificamos con él, esto es, mejor realizamos la síntesis personal de las tendencias individualistas y socialistas, en el sentido propio de la palabra, que nos pertenecen por igual. En el hombre que forma cuerpo con el o los grupos y con la comunidad de la que forma parte, en cualquier grado de la jerarquía en que se sitúe, como en aquel que se opone a un régimen que juzga no satisfactorio y busca restablecer el orden verdadero, por lo menos tal como lo concibe, lo social y lo individual se confunden en una armonía total.

Son éstos, evidentemente, casos extremos. Pues semejante síntesis no se realiza sin dificultad ni esfuerzo. Pero en dicho esfuerzo, que hacemos para superar nuestros antagonismos internos y sus repercusiones exteriores, se ejerce nuestra libertad personal en busca de nuestra realización.

88. EL HOMBRE, AGENTE DE LA DURACIÓN SOCIAL

Hemos escrito más arriba, que somos tanto más libres cuanto más nos integramos a nuestro medio. Tal afirmación exige una reserva importante.

En efecto, el individuo-abeja, si se nos permite esta expresión, aquel que posee en la sociedad un lugar que lo satisface, acepta sin esfuerzo ni constreñimiento la ley de su medio, y está dispuesto a morir por la comunidad de la cual es miembro; dicho individuo, sin duda alguna, es libre, puesto que obedece a su naturaleza que es social casi en el mismo grado que la del insecto. Pero su libertad corresponde a una personalidad inferior, cuya autonomía se reduce al mínimo compatible con su existencia de ser individualizado.

¿Nos obliga esto a volver sobre nuestro análisis anterior y notar una antinomia fundamental entre nuestra autonomía personal, vale decir aquí, nuestra resistencia a la presión del medio social, y nuestra integración en dicho medio? Tendríamos que contestar afirmativamente si la intención histórica de la comunidad consistiera en una línea directriz rígida trazada de una vez y que se tratara, por parte nuestra, de seguir o de rehusar. En efecto, nos hallaríamos entonces ante el dilema de someternos a las normas sociales, al modo de la abeja, o rebelarnos en contra de ellas, por lo menos en la medida que lo permitiera nuestro desarrollo individual. Sólo, por consiguiente, el hombre-abeja y el asocial, vale decir, el mediocre y el anormal, encontrarían aquí una posibilidad de elección que no los obligara a negar una parte esencial de sí mismos.

Pero la intención histórica que orienta la evolución social no es más comparable con una vía férrea que nuestra intención personal. Lejos de ser "prefabricada", consiste en una mera proyección en el presente y el futuro del ser comunitario tal

como lo construyó el pasado. Dicho de otro modo, se limita a plantear las condiciones, establecidas por la historia, de la duración social. Pero el movimiento de dicha duración procede de los seres sociales que constituyen los grupos básicos e, indirectamente, la comunidad. Más todavía, su orientación precisa no está dada por la intención histórica, sino creada según dicha intención, con un cierto margen de libertad, por los individuos.

En este punto esencial, precisamente, lo social se distingue de lo biológico. El organismo crea su propio "devenir". La comunidad ve crear el suyo por sus miembros. Si estos últimos pertenecen todos al tipo individuo-abeja, el conformismo parainstintivo les hará aceptar las normas en vigencia, sin ningún intento de modificarlas. Pero ya que el instinto social del hombre no puede alcanzar el grado de perfección que encontramos en los insectos y que es factor de estancamiento, la comunidad de mediocres no tardará en degenerar y desaparecer. Toda sociedad humana, justamente porque es humana, exige que su intención histórica esté encarnada por una aristocracia que sepa captarla e interpretarla según las condiciones presentes de su evolución esto es, hacerse el agente de la duración comunitaria.

El individuo-abeja sólo puede, por tanto, realizar su mediocre armonía personal en una integración casi perfecta en su medio social cuando otros individuos, conscientes de su misión, actúan en el seno de dicho medio e imponen a la masa conformista la dirección que le es indispensable.

El jefe, pues, también es libre, pero de una libertad del todo diferente de la del ser pasivo, a quien su misma pasividad permite incorporarse a su cuadro social sin modificarlo. La libertad del jefe corresponde a una personalidad superior, cuya autonomía está poderosamente afirmada en su esfuerzo social, y que resiste la presión comunitaria sin oponerse a la comunidad, haciéndose, por el contrario, el instrumento de su duración.

Hay, por tanto, dos maneras de ser libre por integración en el medio social: la del "esclavo" cuya autonomía personal es débil, y la del "amo" que expresa su autonomía individual poderosa, por su acción sobre la duración histórica de la sociedad.

89. EL YO SOCIAL

Sin embargo, no existen "esclavos" puros, puesto que la autonomía individual del mediocre, y hasta del bruto, nunca está aniquilada del todo; ni "amos" puros, ya que siempre somos algo sensibles a la presión de nuestro cuadro social y nunca, por otra parte, nos confundimos completamente con la comunidad a la cual imponemos nuestra voluntad. Entre el "esclavo" teórico, con su individualidad exclusivamente social en la obediencia, y el "amo" teórico, con su individualidad exclusivamente social en el mando, encontramos toda la gama de los hombres

reales cuya unidad interior, individual y social a la vez pero no sin choques, se realiza difícilmente en la síntesis de tendencias antagónicas o se desvirtúa en la componenda.

Aquel que hemos llamado individuo-abeja no se socializa íntegramente al aceptar su medio. El jefe que impone su voluntad al conjunto social sin embargo no lo individualiza del todo. Estamos sumergidos en una masa moviente de datos sociales sobre la que actuamos más o menos - aunque más no sea por nuestra misma existencia - y que nos influye más o menos. El hombre más individualista bien puede reaccionar violentamente bajo la presión social y repeler con horror las ofertas de asimilación que se le hacen, dicha misma reacción es la prueba de un poderoso efecto de lo social sobre lo individual.

Por lo demás, es natural e inevitable que así ocurra, puesto que poseemos un instinto social que podemos a veces ahogar en cierta medida pero nunca destruir, y que nos transforma en receptor de las imágenes sociales que se presentan sin cesar a nuestra mente. Queremos decir por eso que constituimos con la sociedad un conjunto de naturaleza homogénea, entre cuyos elementos los intercambios son normales. Aprehendemos a cada momento imágenes de origen social, que encuentran en nosotros la resonancia adecuada y se incorporan a nuestra duración. Si las aceptamos, sea por simpatía, sea por pasividad, tales imágenes repetidas forman en nosotros hábitos y creencias que pesan cada vez más sobre nuestro yo.

El jefe las modela a su semejanza, y las utiliza como medios de penetración en lo social e instrumentos de acción sobre la comunidad. El individuo-abeja, por el contrario, es modelado por ellos. Pero, en ambos casos, se constituye en nosotros un yo social, forjado por cristalización alrededor de nuestro instinto social (él mismo producto de operaciones semejantes en cuyo origen encontramos el instinto sexual) de imágenes producidas por la vida colectiva y que sólo tienen de común su carácter no individual. Van desde la simple visión indiferente de un transeúnte desconocido hasta la audición embriagante de las aclamaciones de un pueblo. Como lo indican las mismas palabras que acabamos de usar, y según la ley general de toda incorporación a nuestro flujo interior, estas imágenes suscitan en nosotros emociones y sentimientos que expresan nuestra posición frente a ellas y, por tanto, poseen igualmente un significado social.

A éstas se agregan imágenes abstractas, que corresponden a las normas de la vida comunitaria. Y no podemos olvidar las imágenes de naturaleza diversa que nos están impuestas ya hechas por la tradición, en el sentido más amplio de la palabra, en particular las del lenguaje. En fin, nuestra acción social, y especialmente el ejercicio de nuestro "métier", forman en nosotros dinamismos que nuestra memoria registra.

Nuestro yo social, por tanto, está alimentado abundantemente y sin tregua de elementos nuevos, que agregan un condicionamiento experimental al condicionamiento hereditario de nuestro instinto sexual. En el débil, este yo

social toma tal importancia que sumerge al yo individual y lo reduce al simple papel de soporte. En el jefe, constituye, por el contrario, un enriquecimiento de la personalidad autónoma que acepta sus datos para afirmarse en toda su plenitud. En ambos casos, lo social es un factor fundamental de nuestro ser y de nuestra acción.

90. EL HOMBRE INTEGRAL

Este último análisis arriesga provocar un malentendido particularmente grave.

Hemos mostrado, en efecto, como los aportes sociales se cristalizan alrededor de nuestro instinto sexual hereditariamente ampliado. Ya que, además, hemos opuesto este yo social al yo individual, podría nacer la tentación de considerarlo como una capa especial de nuestra duración, dotada de una cierta autonomía de movimiento y de acción, y que obedeciera una finalidad propia.

Caeríamos así en un nuevo dualismo, no menos grave que aquel que hemos descartado en los primeros capítulos. Se llegaría a delimitar en el hombre una personalidad individual y una personalidad social yuxtapuestas, entre las cuales surgieran y se resolvieran, de modo más o menos satisfactorio, conflictos siempre renacientes. Poco faltaría entonces para que se atribuyera a dichos dos "yoes" valores diferentes sino opuestos, y nos hallaríamos frente a un maniqueísmo de una nueva especie, por lo demás fácilmente reductible al que ya hemos encontrado, como lo muestra el pensamiento de M. Maritain. Es indispensable, pues, volver atrás, para examinar otra vez la cuestión a partir de sus cimientos.

Ya hemos visto más arriba que el instinto sexual no está localizado en los órganos que lo expresan, sino que éstos sólo son, por el contrario, la especialización de una tendencia general de nuestro ser. Directamente o por intermedio de dichos órganos, todas las capas de nuestra duración están impregnadas de sexualidad. Cuando decimos que las imágenes sociales se cristalizan alrededor de nuestro instinto sexual, esto no significa en absoluto que constituyen con él un bloque aislado, ni una capa particular de nuestro yo - ni menos todavía un segundo yo -, sino simplemente que se agregan a él y lo socializan dónde se encuentra, vale decir, incorporado indisolublemente en nuestra personalidad entera.

El fenómeno es algo comparable al tinte de un tejido de color: no se trata de la superposición de una mano de pintura, sino de la penetración de una sustancia que se combina con el color primitivo para dar un tono nuevo que es imposible localizar. Pero, si la operación no está bien hecha, el colorido primitivo aún dominará por partes. Ocurre lo mismo con nuestro yo que nunca está socializado íntegramente. Se defiende en contra del aporte exterior que lo presiona y, de vez en cuando, logra librarse más o menos de él. Yo individual y yo social no son,

por tanto, dos realidades separadas. Es el yo individual el que se hace social, pero sin perder por eso su naturaleza primera.

Ya sabemos que la unidad del hombre no se rompe por una complejidad que constituye, por el contrario, el factor del movimiento dialéctico sin el cual no evolucionaríamos y, por consiguiente, no seríamos. Lo individual y lo social son dos datos esenciales de nuestra síntesis personal, o sea, dos dimensiones, de antagonismos superados del hombre integral.

Llegados al término de este capítulo, podríamos considerar terminada nuestra búsqueda. En efecto, hemos captado nuestra naturaleza - y, por extensión, la naturaleza humana - en toda su realidad profunda, y nos podemos definir como un ser unitario, de tendencias múltiples y contradictorias, que crea su duración autónoma en la dependencia de su dotación hereditaria, su cuadro cósmico, su complemento sexual y su medio social.

Tal resultado no es, empero, del todo satisfactorio, puesto que no nos limitamos a una vida vegetativa: nuestra duración tiene otras consecuencias que su propia conservación.

CAPÍTULO VII
ACCIÓN DEL HOMBRE

91. EL ACTO

En nuestro doble cuadro cósmico y social, desarrollamos nuestra existencia de ser biopsíquico en funcionamiento. Nuestra vida se nos presenta, por tanto, como un "devenir" ininterrumpido en continua confrontación con el medio.

Empero, el considerar exclusivamente el flujo constante de nuestra duración no basta, de ningún modo, para darnos una idea completa de nosotros mismos. Cuando leemos la biografía de un gran hombre, la continuidad personal del sujeto evidentemente no está excluida, pero no constituye la materia del relato. Se nos refieren, por el contrario, actos sucesivos que sobreentienden sin duda la duración, pero se distinguen de ella.

No nos es posible, sin embargo, considerar nuestros actos como una serie organizada y relativamente autónoma, que formara una especie de capa superior de nuestro ser. En efecto, no están ligados entre sí en un encadenamiento causal

que les sea propio. Cada uno brota aisladamente de nuestra duración como la yema de la planta. O, más exactamente, el acto es dicha misma duración en cuanto "se tira un lance" fuera de su flujo íntimo y se exterioriza. Es una excrecencia de duración, digámoslo así. Lo que llamamos el vínculo de nuestra acción no es sino la misma continuidad de nuestro " devenir" biopsíquico, continuidad ésta que no es subyacente sino inmanente a cada uno de nuestros actos, y le da su valor de causalidad en el conjunto de que forma parte.

Por eso mismo, el acto incluye en sí todo nuestro pasado y todo nuestro ímpetu. Es, no sólo una manifestación, sino también una expresión de nuestro yo frente a circunstancias interiores o exteriores dadas. Nos afirma en nuestra integridad con respecto al resto del cosmos, aun cuando no tiene eficacia ni corresponde a una voluntad de transformación de nuestro cuadro. El acto tiene generalmente por propósito adaptarnos, modificándolo, a nuestro medio, lo que no significa solamente tomar las medidas indispensables para que podamos seguir viviendo, sino también imponernos al mundo exterior con vistas a arreglarlo a nuestra conveniencia.

Pero no siempre ocurre así: el atleta en el estadio es tan activo como el leñador que corta un árbol o el salvaje que coge una banana para alimentarse. ¿Es su acto inútil? Sí, por cierto, si consideramos su falta de resultado cósmico. Pero el acto "inútil" posee, sin embargo, un sentido. Responde no a una presión del medio, sino a una exigencia interior. Es expresión de vitalidad profunda, vale decir, de satisfacción de una necesidad de adaptación a nosotros mismos, o sea, de restablecimiento de nuestro equilibrio dinámico por un gasto de nuestro exceso de energía, y por el funcionamiento armonioso de nuestros órganos de acción.

En ambos casos, el acto es siempre el punto de llegada provisional de nuestro dinamismo personal. Nuestra duración no progresa solamente, pues, en un flujo continuo: forma olas que, a veces, se proyectan sobre sus orillas cuya estructura modifican y, otras veces, se limitan a su propio movimiento. La acción nos es indispensable. Constituye una exigencia de nuestra naturaleza. Una completa ataraxia biopsíquica supondría una duración meramente vegetativa que ni siquiera, en lo que a nosotros atañe, podemos concebir.

92. VALOR INTENCIONAL DEL ACTO

Así pues, el acto posee, ante todo, un valor vital. No es un lujo ni una fantasía. Nuestro ser y nuestra acción sólo son dos aspectos de nuestro conjunto biopsíquico o, mejor todavía, nuestro ser no es sino una abstracción construida en base a nuestra permanencia en el "devenir", esto es, en un dinamismo del cual el acto es el punto de llegada "fronterizo", o sea, el brote expresivo o dominador.

La acción, por tanto, nos es tan natural como la vida, puesto que manifiesta cuanto, en nuestro ritmo vital, supera el mínimo indispensable a nuestra

existencia, tal como lo observamos en el sueño. Para ella y en ella se conjugan, por otra parte, el total de nuestras corrientes de duración. Trae el testimonio de nuestro funcionamiento unitario, dado que no es posible separar de ella el pensamiento. Más todavía, el acto constituye un factor de armonización de nuestro yo biopsíquico en cuanto exige, precisamente, esta conjugación de todas las fuerzas que, en otras circunstancias y quedando, por supuesto, solidarias e interdependientes, poseen sin embargo una cierta individualidad.

El "rêveur" no obra, por la sencilla razón de que su pensamiento flota a merced de imágenes parasitarias, y de que le falta a su ser la tensión necesaria. Pero, constríñaselo a la acción en un acontecimiento cualquiera y se recobrará, vale decir, concentrará su dinamismo interior y lo orientará hacia el gesto indispensable. Sólo el acto puramente automático, producto de un hábito adquirido de concentraciones anteriores, se escapa en alguna medida a tal exigencia unificadora.

En todos los casos, el acto nace de la tensión, creadora de armonía, que es su causa final. Independientemente, pues, de su eventual valor de creación exterior, la acción posee un valor personal de armonización y de expresión. Nos adapta siempre a nosotros mismos y a menudo, además, a nuestro medio. En ella nos acabamos y por ella demostramos, no sólo lo que somos, sino también lo que podemos. Nos permite así medirnos con el mundo exterior cósmico y el mundo exterior social, e imponernos en alguna medida a ellos.

Por una parte, pues, el acto concurre al funcionamiento del complejo biopsíquico, cuya expansión subjetiva provoca y marca. Y, por otra parte, es el vehículo indispensable de nuestra afirmación objetiva y constituye el medio merced al cual desempeñamos nuestra función en el seno de nuestro marco.

No basta, por tanto, decir que somos un ser que actúa. Hay que agregar que somos, en primer lugar, un ser de naturaleza activa y que la acción está prevista, esencialmente, por nuestra intención directriz. No es ni un accidente impuesto del exterior, ni la explosión parasitaria de un dinamismo mal fiscalizado. Bergson dice que el acto se desprende de nuestra duración como el fruto del árbol. Nada más exacto, con tal de precisar bien que no hay aquí ningún automatismo, sino que se trata, por el contrario, de un proceso intelectual biopsíquico y que el dinamismo en que se realiza el acto es intencional.

El fruto se desprende por su propio peso, y pierde así el contacto vital que mantenía con la planta de la que formaba parte. El acto prolonga nuestro ser, sin ninguna ruptura de continuidad y sin que nuestra duración deje de "circular" en él. No es emanación, sino proyección de nuestro yo y realización voluntaria de nuestro ímpetu intencional.

93. CALIFICACIÓN MORAL DEL ACTO

Ahora que hemos definido brevemente la naturaleza del acto y precisado su valor a la luz de nuestros análisis anteriores, tenemos que volver a la experiencia.

Notemos en primer lugar que en ella, nuestro acto nos aparece ante todo como un hecho objetivo. El gesto que acabamos de hacer es evidentemente nuestro, pero su valor en cuanto a expresión de nuestro yo, tal como lo hemos establecido, se nos escapa. Por el contrario, lo calificamos en sí, como lo haríamos con un acto ajeno. Lo decimos poderoso o débil, eficaz o inútil. Estudiamos su movimiento y su resultado. Para algunos de nuestros actos, nuestra opinión no va más lejos. Mas para otros, al contrario, agregamos una afirmación de tipo particular: "esto está bien", o "eso está mal", calificación que llamamos moral sin saber exactamente de qué se trata y que, cosa rara, no parece apoyarse en criterio alguno. A lo más, establecemos una gradación comparativa entre nuestros varios actos reales o teóricos.

Bien y mal no constituyen, de ninguna manera, conceptos definidos. No son sino palabras, cargadas de un significado inanalizado que se impone a nosotros intuitivamente. De ahí a decir que es inanalizable, no hay sino un paso, que muchos moralistas han franqueado imprudentemente. Pero como siempre se necesita una apariencia de explicación, una " virtud dormitiva" cualquiera, a la impotencia intelectual justificada o no, algunos se fueron a buscar en el lenguaje corriente una expresión salvadora.

Así como conocemos el mundo sensible y nos conocemos a nosotros mismos por nuestra conciencia psíquica, conoceríamos el bien y el mal merced a una conciencia moral, o sea, una especie de facultad autónoma de nuestro ser que nos dirigiera o, por lo menos, nos indicara el buen camino. Desgraciadamente para los filósofos idealistas, la transposición no es nada valedera.

La afirmación de la existencia de nuestra conciencia psíquica, en efecto, no es arbitraria. Sabemos que corresponde a nuestra actividad racional, o sea, a la iluminación, por una forma particular de nuestra inteligencia, de las imágenes que son útiles a nuestra adaptación a nosotros mismos y al mundo. Y sabemos también que así la razón se permite a sí misma deliberar sus juicios, cuyo criterio adaptivo conocemos.

No pasa nada semejante en lo que concierne a la "conciencia moral" . No es una conciencia, puesto que justamente la afirmación moral no procede de ninguna deliberación, salvo que se trate de una mera comparación entre el acto presente y otros actos precedentemente calificados. No tiene nada de moral o, por lo menos, no podemos atribuirle tal carácter, puesto que precisamente, en la medida que la afirmación brota en nuestra conciencia psíquica en forma de una imagen indeterminada y hasta solamente de la palabra que la expresa, somos incapaces de precisar el criterio que pudiera hacerle reconocer un mínimo de autonomía.

Estamos obligados, por consiguiente, a admitir que la calificación moral del acto procede de un movimiento intuitivo y, por tanto, subconsciente.

Pero la intuición no es nada nuevo para nosotros. Es una forma conocida de nuestra inteligencia, que actúa en las capas inferiores de nuestra duración psíquica. La afirmación moral surge, ya constituida, de nuestro subconsciente en nuestro consciente. Y como se trata de una calificación comparativa a un criterio que, por ignorado que permanece, sin embargo existe, puesto que no es posible distinguir sin norma, la intuición moral no es sino un juicio.

No hay, por tanto, tal "conciencia moral" . Lo que llamamos así no es una facultad particular de nuestra vida interior, sino simplemente nuestra inteligencia intuitiva que pronuncia sobre nuestros actos juicios de valor, según un criterio que ignoramos por el momento.

94. VALOR PERSONAL DE LA CALIFICACIÓN MORAL

Lo que hace difícil el descubrimiento de dicho criterio y provocó, por otra parte, el fracaso de las escuelas que, para evitar caer en un idealismo trascendental, buscaron en el placer o la utilidad la ley de nuestros juicios morales, es el carácter eminentemente subjetivo de toda calificación en este dominio.

El acto que consideramos meritorio, nuestro vecino lo juzgará particularmente vergonzoso. Aquello que acordamos llamar "sentido moral" varía, no sólo con los individuos, sino también con las épocas, las civilizaciones y las razas. De tal diversidad de apreciación de un mismo hecho dimana la vanidad de todos los esfuerzos realizados para reducir a un factor único las innumerables causas personales de nuestros actos. Pero esto no significa en absoluto una negación de la ética, sino, a lo más, un fracaso del cientificismo y del abusivo espíritu de simplificación.

En la realidad, los filósofos más materialistas parecen haber razonado bajo el imperio del viejo idealismo platónico. Buscaron en el hombre, y ya no en otro mundo; el Bien y el Mal. Y al no descubrirlos, concluyeron afirmando la inexistencia de una Mora] que sólo consideraban posible en la forma de un absoluto inmanente, expresión de una conciencia autónoma de tipo particular.

Ahora bien: no podemos, por el contrario, encontrar una respuesta al problema de la afirmación moral sino en la relatividad de las nociones de bien y de mal. Nos basta, en efecto, preguntarnos a qué son relativos el bien y el mal para que la realidad se desprenda claramente de los hechos.

Las nociones de bien y de mal son relativas a la personalidad del sujeto. El criterio del acto moral es simplemente lo que somos o, si se prefiere, los valores que son los nuestros, y que hemos abstraído de la multiplicidad de nuestras

tendencias. Juzgamos nuestros propios actos y los actos ajenos según que correspondan o no a nuestra síntesis personal, tal como la afirmamos en el momento preciso en que decimos: esto está bien, o: eso está mal.

Si nuestra intención directriz fuera monolítica, evidentemente no podría existir ninguna calificación negativa de nuestras propias acciones. Pero sabemos que nuestra duración evoluciona sin cesar, y es compleja. De ahí la posibilidad que tenemos de juzgar malo el acto anteriormente cometido, y hasta el que estamos cometiendo. No existen, por tanto, en nosotros valores morales objetivos que sirvan de faros interiores a nuestra conducta y a nuestros juicios, y cuyas indicaciones capte la conciencia moral. En la realidad, es nuestra conciencia - o subconciencia - psíquica la que se pronuncia según los datos personales que posee.

Sin embargo, no vayamos a creer que nuestras afirmaciones morales son tan inestables como se lo podría pensar al considerar el perpetuo "devenir" de nuestra duración. Hay en nosotros constantes dinámicas, que constituyen los rasgos permanentes de nuestra personalidad en cuanto tiene de específico como de particular. Dichas constantes se han mantenido a lo largo de nuestra historia, y su permanencia misma las ha hecho cristalizarse en imágenes conceptuales, siempre más o menos presentes en nuestra vida psíquica.

Son estas imágenes las que nos sirven de criterios morales. O, más exactamente, son estas imágenes, desdobladas en positivas y negativas, las que constituyen la escala de valores según la cual establecemos nuestros juicios éticos.

95. MORAL PERSONAL Y MORAL SOCIAL

Este análisis nuestro nos enseña claramente la razón del fracaso de los hacedores de sistemas morales. Los valores según los cuales juzgamos nuestros actos y los actos ajenos constituyen un conjunto estrictamente personal, aun cuando algunos de ellos proceden de la naturaleza de la especie y son, por consiguiente, comunes a todos los seres humanos.

No sólo, en efecto, ciertos valores corresponden a nuestra personalidad propia, sino que, además, influyen en los demás con los cuales forman un todo. Más todavía, estos valores-imágenes no intervienen todos al mismo tiempo ni con el mismo vigor en nuestros juicios. El uno o el otro domina según el llamado que se le hace y que depende a la vez de nuestro estado biopsíquico profundo y del sistema imaginal que expresa el acto en nuestro consciente. Por otra parte, estos valores fijados no son los únicos elementos que forman nuestro criterio, y tendencias menos habituales pero tan poderosas, y a veces más, pueden mezclarse con ellos y hasta suplantarlos. También es posible que valores y tendencias no se armonicen, y que nos encontremos frente a varios criterios

contradictorios que reivindiquen cada uno la predominancia en nuestra decisión, perteneciéndonos tan legítimamente los unos como los otros.

Eso es, en particular, lo que pasa en lo que atañe a la llamada moral social en su oposición, más o menos marcada, a la moral personal. No se trata, por supuesto, de las normas legales cuyo respeto la sociedad nos impone coactivamente, sino, de aquellas que hemos aceptado e incorporado a nuestra vida psíquica. Constituyen valores-imágenes que no sólo, por lo menos en primer análisis, proceden de nuestro medio social y no de nosotros mismos, sino también tienen por misión y efecto limitar la determinación personal de nuestros actos y de nuestros juicios. De ahí el choque frecuente que nos sacude, y esta especie de lucha interior entre dos criterios contradictorios, uno de los cuales, paradójicamente, consideramos extraño, aunque sufriendo su presión y aceptando que pese sobre nuestra decisión.

No está exagerado decir que tomamos frente al valor social una actitud ambigua, a primera vista difícilmente explicable. En buena lógica, deberíamos aplicarle nuestro juicio moral, y no juzgar nuestros actos a su luz como a menudo ocurre, o ni siquiera tenerlo en cuenta. Pero, en la realidad, el valor social no nos es verdaderamente ajeno, ni nos aparece como tal, por la sencilla razón de que es, por naturaleza, inmanente al ser político que somos. Por tanto, aceptamos las imágenes normativas "prefabricadas" que emanan de nuestro medio social y elaboramos otras, con ayuda de los elementos que nos suministra nuestra experiencia de la vida colectiva, porque nuestra naturaleza no sólo las tolera sino también las exige.

Por otra parte, una vez incorporados en nuestra duración psíquica, estos valores-imágenes ya no constituyen elementos extraños, puesto que han sido adaptados a nuestro ser y asimilados por él. Forman parte de nosotros mismos y en este carácter intervienen en nuestros juicios.

No por eso resulta menos que, por su origen y su naturaleza, son diferentes de los otros valores a los que nos referimos. Somos esencialmente animal político, pero no miembro de tal o cual colectividad. El principio del valor social es, por consiguiente, natural, pero no tal valor nacido de tal modalidad comunitaria. Por otra parte, somos a la vez personal y social y la antinomia, por ser inmanente a nosotros mismos, es tanto más fuerte.

Sin duda, las dos escalas de valores pueden completarse en una perfecta armonía, como pasa en aquellos que poseen una orientación política predominante. También pueden presentarse con tal desequilibrio que la una aplaste la otra sin verdadero conflicto: caso éste tanto de la fuerte personalidad como del hombre de la calle. Por fin, pueden oponerse en nosotros en una lucha por el predominio, y desgarrarnos en tendencias contradictorias. La crisis es entonces idéntica a aquella que nace de la oposición interior de dos criterios personales.

96. EL JUICIO MORAL

Aunque algunas normas básicas forman el sustrato de la vida moral natural, su combinación en un conjunto personal de valores donde desempeñan su papel los datos sociales hace imposible el establecimiento de un código general de conducta sobre el cual fundar nuestros juicios. La variabilidad de nuestra duración no nos permite siquiera considerar del todo representativa de nosotros la escala de valores que reconocemos como nuestra en un momento determinado.

En tales condiciones, ¿a qué se reduce la ética? Al simple proceso técnico del juicio del acto, por confrontación dialéctica con nuestra personalidad tal como se afirma en un punto de nuestra duración. Calificamos la acción pasada o presente, y prevemos la acción futura, con respecto a nuestros valores fijados en imágenes, o a nuestras tendencias predominantes en el momento. Por eso, el único criterio constante del juicio moral no es un valor-patrón, sino sencillamente la adaptación buscada. Lo consideramos como bien cuanto está adaptado o es susceptible de adaptarse a lo que somos o, por lo menos, a lo que creemos ser, y como mal lo que se opone a nuestra propia realización o, por lo menos, a la imagen que nos hacemos de ella. El altruista que obra por abnegación y el egoísta que obra por interés obedecen a valores opuestos, pero su moral es idéntica, y mira siempre a conformar sus actitudes con sus finalidades personales.

Nos queda por definir esta adaptación moral que resulta, por lo menos a primera vista, muy diferente de aquella que hemos encontrado en nuestro análisis de la vida psíquica, puesto que se trata aquí, no de incorporar una imagen, vale decir, un complejo de relaciones, al ritmo de nuestra duración, sino de comparar un acto con un valor - o una tendencia - que se presenta, a nuestro consciente o a nuestro subconsciente, en forma de imagen.

Preguntémonos, sin embargo, en qué consiste dicho acto que constituye uno de los dos términos de la confrontación dialéctica. Trátese de un acto pasado o presente sobre el cual formemos un juicio, o de un acto proyectado, no es evidentemente el complejo dinámico al que se reduce el que brota en nuestro pensamiento psíquico, sino la imagen memorial de dicho complejo o una composición imaginativa del que prevemos. En ambos casos, la comparación que constituye la fase central del juicio se efectúa, pues, entre dos imágenes, y la afirmación moral que lo concluye expresa la adaptación o la inadaptación, del orden de la imagen representativa al orden de la imagen-criterio.

El proceso es idéntico al del mecánico que juzga de la posibilidad de incorporar, ajustándola, una rueda dentada a un motor, salvo que somos nuestro propio mecánico. Es nuestra inteligencia racional o intuitiva la que se apodera de la imagen dinámica, la analiza, la confronta con la imagen-valor o la imagen-tendencia, y por fin concluye por un asentimiento o una negativa que nuestra calificación moral expresa.

Hasta ocurre que razón e intuición se ocupen a la vez o sucesivamente de un mismo acto, y que sus decisiones no concuerden. La imagen-criterio no se manifiesta necesariamente con el mismo poderío en las varias capas de nuestra duración. Subconsciente y consciente pueden disponer de sendas escalas de valores que no coinciden del todo, puesto que nuestra razón, siempre que no esté cuajada, elabora sin cesar, por deliberación, nuevos patrones, mientras que nuestra intuición trabaja en base a datos naturales y memoriales, sólidamente enraizados en nuestra duración. Pero, en ambos casos, el proceso intelectual es el mismo : entre juicio intuitivo y juicio reflexivo no hay diferencia de naturaleza, sino sólo de conciencia y de tiempo, vale decir, de modalidades.

También es posible que nuestro juicio moral contradiga el juicio estético que formamos acerca del mismo acto, y que se funda en una comparación adaptiva del orden de la imagen que nos hacemos de él y del ritmo de nuestra duración. Nada de sorprendente en esto, ya que uno de los términos del movimiento dialéctico es diferente, valor-imagen en un caso y ritmo sin criterio en el otro. Lo que no impide, en absoluto, que la belleza pueda constituir para nosotros un valor moral legítimo. Pero lo que llamamos belleza es entonces una imagen abstracta, formada a partir de numerosas experiencias estéticas anteriores y que nos sirve, al igual que cualquier otra, de factor de comparación.

97. LA AFECTIVIDAD MORAL

La dialéctica intelectual, cuyo proceso acabamos de exponer, no da cuenta del fenómeno de la afirmación moral en toda su complejidad. No juzgamos fríamente el valor del acto, por la sencilla razón de que la operación lógica que hemos descripto no nos es extraña ni indiferente. No se trata solamente, por parte nuestra, de comparar dos elementos, como lo hace el químico o el almacenero cuando pesa un producto cualquiera. La pesa que, utilizamos nos es interior y personal, y el juicio que expresamos tiene para nosotros una importancia primordial ya que de él depende la aceptación o el rechazo de la imagen dinámica que representa, en nuestra duración, el acto de marras.

Así pues, estamos interesados directamente en el resultado de nuestra afirmación moral que marca la adaptación o inadaptación del acto a nuestro yo. Luego, no es sorprendente que el juicio positivo esté acompañado de un sentimiento de satisfacción, y el juicio negativo de un malestar interior que puede llegar hasta el asco. Dicha satisfacción y dicho malestar no son sino los aspectos particulares que toman el placer y el dolor que dimanan de todo juicio adaptivo.

Por lo demás, no conocemos el fenómeno de incorporación a nuestra vida interior de la imagen moral sólo por su coloración sentimental, en el sentido que la psicología da al término. También lo aprehendemos directamente cuando tomamos conciencia, merced a la emoción experimentada, del doble movimiento de relajamiento y de tensión psíquicos que expresa la intensidad de nuestra

actividad adaptiva o, más exactamente, las variaciones de dicha intensidad. Notemos que la conmoción y la exaltación emocionales no corresponden, término por término, al malestar y a la satisfacción sentidos frente al objeto de nuestro juicio moral. Nuestra emoción es tan viva y tan violenta en el disgusto que proviene de nuestro rechazo del acto como en el contentamiento nacido de su aceptación. El sentimiento moral expresa la identidad o la oposición del acto y de la imagen-patrón, mientras que la emoción representa la misma afirmación moral, independientemente de su contenido.

El relajamiento psíquico, que constituye la primera fase de todo movimiento emocional, no es sino la consecuencia de la turbación producida por el problema planteado, o sea por la irrupción de una imagen dinámica cuyo valor todavía ignoramos. La tensión que lo sigue marca, por el contrario, el esfuerzo de la búsqueda de una solución. Vemos aquí claramente como la emoción está ligada al juicio moral o, más exactamente, como está penetrada por él.

¿Esto significa que la emoción depende del todo del juicio, y resulta tanto más intensa cuanto más concluyente sea la decisión expresada? No, en absoluto, y hasta escribiríamos: al contrario. Pues la emoción moral es extraña a quien posee principios suficientemente firmes como para que nunca haya problema para él, formándose su juicio sin vacilación ni turbación de ningún orden. Caso muy excepcional, éste, y que no encontramos sino en seres que superaron, en una lucha anterior, toda inquietud ética y se forjaron en el esfuerzo una línea de conducta rígida y una escala de valores inmutable. El juicio se transforma entonces en un hábito, y su proceso intelectual se desarrolla automáticamente sin mucha exigencia de afectividad.

98. EL CUERPO, SUBSTRATO DE LA AFIRMACIÓN MORAL

La afectividad moral nos suministra una nueva prueba del error de la filosofía dualista. Si existe en nosotros un fenómeno que pertenezca al "alma" , éste es sin duda alguna la afirmación moral. Ahora bien: acabamos de ver que implica un movimiento emocional, vale decir, una toma de conciencia de las modificaciones corporales provocadas por el juicio propiamente dicho, y lo implica no como un ornato superfluo, sino como un dato esencial.

En efecto, aun en el caso del juicio automático, la emoción está presente en forma memorial, puesto que desempeña su papel fundamental en la formación del hábito. La emoción moral, por otra parte, no es un epifenómeno sin interés ni acción real. Por el contrario, actúa poderosamente sobre nosotros. De ella, mucho más que del frío proceso que la orienta, recibimos el ímpetu que nos impele al acto o a la negativa del acto, y nos hace adoptar una actitud enérgica frente a nosotros mismos y a nuestros semejantes. Nuestro cuerpo interviene, pues, eficazmente en el movimiento de nuestra afirmación moral. Pero no es éste su único papel en tal dominio.

Ya hemos visto que las imágenes-patrones que constituyen nuestra escala de valores expresan nuestro yo y son el producto de nuestra historia personal. Por consiguiente, nuestro organismo contribuyó a su elaboración o, más exactamente, fue el substrato de la duración biopsíquica en el seno del cual se formaron nuestros valores. Esta conclusión llega mucho más lejos que a la simple repetición particular de la norma general, precedentemente establecida, de la unidad de nuestra actividad personal.

En efecto, si nuestro cuerpo participa en nuestra vida ética e interviene, no sólo en nuestra afirmación, sino también en la creación de los datos fijos de nuestra afirmación, hay que reconocerle un valor moral positivo. Muy lejos de ser la causa del mal como lo enseñan los puritanos, los últimos jansenistas y los discípulos de M. Maritain, el cuerpo nos suministra, por el contrario, la base funcional sólida que es imprescindible a nuestros juicios morales.

El dualismo ético no vale más que el dualismo psicológico en el cual está fundado. Nos presenta la vida ética como una lucha constante entre el cuerpo y el espíritu, y el bien como una victoria del espíritu sobre el cuerpo. Provoca un desgarro de nuestro ser, crea desarmonía interior, y un verdadero desecamiento de nuestra actividad moral teóricamente reducida a un ascetismo intelectual, negador de las fuerzas vitales corporales que constituyen el substrato dinámico de nuestra duración. Decimos : teóricamente, puesto que, de hecho, el organismo sigue funcionando. Pero, arbitraria y artificialmente, se lo considera con desconfianza y, en la medida de lo posible, se lo aborrece y desprecia. Los valores que proceden de él son rehusados, mientras se siguen ofreciendo como realidades positivas de la vida que continúa.

Resulta de todo esto una moral de enfermo sin la justificación de la enfermedad, y una concepción falseada de la naturaleza humana. El hombre de hoy, víctima de la moral dualista, obra en una perpetua contradicción interior entre lo que es realmente y las teorías maniqueas que se imponen a él, en forma de ideas y costumbres. Tiene miedo de un cuerpo que siente, sin embargo, como un dato efectivo de su vida, y se avergüenza de él aunque no puede ni soñar en suprimirlo. De ahí, en los mejores, una ética puritana que los disminuye y, en la mayor parte, la inquietud y la hipocresía.

Especialmente característico de tal doble consecuencia es el falso pudor contemporáneo. El cuerpo desnudo es objeto de escándalo, y se llaman "partes vergonzantes" los órganos que trasmiten la vida. ¿Seremos moralmente superiores a nuestros antepasados de la Edad Media que representaban, en las esculturas y tapicerías de sus catedrales, al hombre tal como Dios lo creó? No parece.

Además no es verosímil que, despreciando algunos de los valores que nacen de nuestro ser tal como es y debe ser, podamos tener una vida moral que contribuya a nuestra armonía y a nuestra realización.

99. CONDICIÓN VOLUNTARIA DEL ACTO MORAL

Ya no es posible considerar nuestro cuerpo como una potencia extranjera y hostil, que ejerciera sobre nuestra actividad moral una presión nefasta y nos arrastrara hacia el mal. Para que eso fuera admisible, sería preciso que nuestra personalidad valedera se limitara a nuestra razón. Ahora bien: si nuestro juicio racional puede oponerse, en alguna medida, a las decisiones nacidas en las capas inferiores de nuestra duración, el factor emocional de su proceso nos prohíbe aislarlo del resto de nuestro ser y, sobre todo, de un organismo indisolublemente unido a nuestra duración cenestésica.

Nuestro cuerpo no posee el poderío ni la autonomía indispensables a una intervención disociadora de nuestra unidad, de acción. Aun cuando nos estuviera permitido considerar ciertos valores-patrones como expresión exclusiva de nuestro substrato orgánico, sistemáticamente opuesta a valores "espirituales", lo que no es del caso, nada nos autorizaría a rechazarlas como malos, ni menos todavía a excluirlos de nuestro yo.

Cierto es que creamos no sólo nuestros patrones morales sino también su jerarquía. Depende de nuestra personalidad que tal o cual categoría de valores prive en nosotros. Por tanto, es legítimo por parte de algunos subordinar sus patrones de origen más inmediatamente corporal a otros datos de su yo. Pero no podemos en ningún caso dividir en dos grupos opuestos los valores que expresan un ser cuyas partes todas nos pertenecen por igual ni, por consiguiente, excluir o tratar de excluir uno de ellos.

De hecho, la hostilidad para con el cuerpo está ligada a la concepción de una conciencia moral autónoma, de donde procedería un imperativo indiscutible, de naturaleza racional o inefable, que no podría admitir la introducción en nuestra vida ética de datos extraños a él. Semejante teoría se ve ante la obligación, para conservar su carácter monolítico a la afirmación moral y al proceso del que nace, de negar la lucha interior cuya existencia hemos comprobado en el curso de nuestro análisis, y de rechazar fuera del yo o, por lo menos, del yo valedero, uno de los grupos de factores. Asimila así las fuerzas interiores, que participan en el movimiento dialéctico normal de nuestro juicio, a las presiones exteriores que nos constriñen a adoptar una actitud contraria a nuestra voluntad o, por lo menos, a lo que, sin ellas, sería nuestra voluntad.

Así pues, el idealismo moral llega hasta la paradoja de descartar y aun combatir cuanto proviene de los estratos profundos de nuestro ser en provecho de una facultad mítica que, de hecho, se confunde más o menos con nuestra razón o nuestra intuición subconsciente, despojadas de los elementos indispensables a su funcionamiento normal y falseadas por la creencia en una voz interior infalible y desencarnada. Puesto que ya hemos visto que la afirmación moral sólo tiene sentido si responde a nuestra personalidad entera, vale decir si se confunde con nuestra voluntad, tal como la hemos definido más arriba, resulta que nuestra decisión es libre en la medida en que es el producto de una síntesis personal

auténtica, y no el resultado de la presión ejercida por una idea que se impone a nosotros pero no puede hacerse nuestra puesto que provoca, ya sólo por su aceptación, una ruptura y una disociación de nuestro yo.

La libertad verdadera y valedera depende del respeto voluntario de nuestra finalidad de autorrealización. No consiste, pues, en una posibilidad, otorgada por nuestro medio, de dirigirnos según nuestra fantasía del momento, sino, al contrario, en la obligación interior de obrar según lo que somos, y no según lo que creemos ser. Esta es la razón por la cual no hay hombre menos libre que el puritano quien, guiado por una creencia extraña a su naturaleza, elimina de su vida moral datos fundamentales de su ser real desconocido.

100. LA RESPONSABILIDAD MORAL

La libertad moral, en efecto, no puede ser asimilada a una simple posibilidad teórica de elegir entre lo permitido y lo prohibido mientras que una barrera, interior o exterior, le vedara de hecho cualquier decisión verdaderamente personal. Las mismas nociones de permitido y de prohibido implican una ley, legítima o no, y, por eso mismo, una coacción. La libertad auténtica es un poder de obrar según nuestra naturaleza, y según nuestras ideas en la medida que no contradicen nuestra personalidad profunda.

Por tanto, está muy lejos de lo absoluto, puesto que sólo podemos obrar teniendo en cuenta nuestra dependencia, y hemos visto cuán estrecha es. No solamente nuestro medio ejerce sobre nuestro yo una presión que modifica nuestra evolución y nos modela, sino que también todas nuestras posibilidades eventuales son heredadas. Luego, no somos libres de ser otros que lo que somos, y nuestra personalidad es "obligatoria" . Somos predestinados, no en el sentido teológico de la palabra, por supuesto, sino en el orden natural: predestinados por nuestro mismo ser. Obramos sólo en el marco de tal autodeterminación y nuestro poder, y luego nuestra libertad, dependen de una potencialidad que por cierto no elegimos y de condiciones de desarrollo de las que somos dueños solamente en una pequeña medida.

Por eso mismo, nuestra responsabilidad moral pierde el sentido que generalmente le atribuye el pensamiento común. No es posible ligarla a una libertad absoluta de elección que no poseemos, ni a una conciencia moral que sólo es un mito. La única base seria de nuestra responsabilidad reside en nuestra autonomía personal.

Pero las consecuencias de tal conclusión toman apariencias paradójicas. El loco congénito no es menos responsable que el criminal nato, puesto que ambos no hacen sino realizar sus tendencias. Sólo el accidente que traba nuestro desarrollo normal es susceptible de reducir nuestra responsabilidad. Se nos contestará que la locura no accidental también es anormal. Pero este último término es esencialmente relativo: ¿anormal con respecto a quien o a qué? Cuando hablamos

de nuestro desarrollo normal, queremos decir una evolución conforme a las posibilidades potenciales que constituyen nuestra personalidad. En este sentido, el loco congénito es perfectamente normal y coherente consigo mismo. Pero es evidentemente anormal con respecto a las leyes generales de la organización del ser humano. ¿Diremos, entonces, que sólo es responsable quien está bien constituido? Este puede ser un criterio de normalidad para el médico y quizá para el juez, mas por cierto no para el moralista. Pues quitaría todo carácter ético a una noción que encontraría sus bases fuera de la personalidad.

El juicio moral siempre es subjetivo. Lejos de ser falseado por los valores-patrones personales que creamos, por el contrario les está ligado esencialmente. La responsabilidad moral, por tanto, no puede ser para nosotros sino una reivindicación de nuestros actos voluntarios y sus consecuencias. Sólo tal concepción concuerda con los hechos de nuestra predestinación hereditaria y de nuestra autodeterminación.

101. LA PASIÓN

Somos responsables de nuestro ser - y sólo de nuestro ser - tal como es y no tal como debería de ser según tal o cual criterio extraño. Si no fuera así, tendríamos que reducir nuestra actividad responsable a sólo aquella que emana de juicios racionales formados según una escala de valores establecida únicamente por nuestra razón, y hasta por una razón desencarnada.

Pero tal actividad reducida no existe. Aunque goza de cierta independencia, nuestra vida racional no puede ser desligada de las capas inferiores de nuestra duración. Luego, no es imparcial, aun cuando se presenta como censor de nuestros actos. Depende de la "materia prima" que sube desde el fondo de nuestro ser, y de la cual saca sus patrones morales.

Además, nuestros juicios, ya lo hemos visto, no son necesariamente conscientes. Por tanto, si al loco lo consideramos irresponsable, también tendremos que adoptar la misma actitud para con el apasionado, vale decir, para con nosotros, quienquiera que seamos. Esto implica, no sólo el rechazo, fuera de nuestro yo, de toda nuestra vida profunda, sino también la " legalización" de nuestro desequilibrio interior, por aplicación a nuestra actividad moral de la psicología fácil mas errónea de la lucha entre la razón y la pasión.

Ahora bien: por una parte, acabamos de verlo, nuestra inteligencia racional no obra como un aparato de "control" exterior por su naturaleza y su función a los productos que examina. Y, por otra parte, nuestra razón no es sino una forma particular de nuestra inteligencia intencional, según la cual obramos y juzgamos. La pasión es un movimiento emocional desencadenado, ya no por una imagen pasajera, sino por una idea fija estribada en una tendencia fundamental de nuestro yo. Por tanto, desde todos los puntos de vista, es intelectualizada. No rompe

nuestro equilibrio interno, a menos que tome una forma patológica, sino que se esfuerza, por el contrario, para restablecerlo. Expresa un proceso de adaptación a nosotros mismos, que pertenece a nuestra personalidad. Constituye, pues, un esfuerzo de realización de nuestra intención directriz que se revela a nosotros en un aspecto nuevo, pero auténticamente nuestro.

¿De dónde viene, entonces, la resistencia que, por lo general, le opone nuestra razón, al menos en un primer momento? Del sencillo hecho de que, precisamente, la pasión es nueva en su expresión consciente, y tiende a introducir en nuestra vida psíquica superior valores hasta entonces desconocidos, o rechazados, que tropiezan con el sistema establecido, o sea, con hábitos.

La condena racional del acto nacido de nuestra pasión es el producto de una reminiscencia de nuestra historia. Lo que no quiere decir, por lo demás, que la razón tenga necesariamente que inclinarse ante el nuevo valor que trata de imponerse, ya que la tendencia que dirige nuestra pasión puede ser sólo secundaria y hasta parasitaria y, por eso mismo, incapaz de destruir un orden moral que responde verdaderamente a nuestra naturaleza profunda. Pero si, por el contrario, nuestro ímpetu pasional expresa un dato fundamental de nuestro yo, dato al que sólo faltaba un objeto para manifestarse, entonces el viejo sistema se derrumba y nuestra razón se transforma en el fiel servidor, a veces aun en contra de la lógica, de nuestro esfuerzo reconocido legítimo y valedero. Puede conservar su capacidad de, análisis, pero ya no pone trabas a la búsqueda de nuestro equilibrio personal.

Nuestra armonía interior, ética y psíquica, no procede, por tanto, de un aplastamiento racional de nuestras pasiones, sino de una adecuación perfecta de los valores que rigen nuestras afirmaciones morales y de las fuerzas intencionales de nuestra ser biopsíquico.

No lo olvidemos, nuestro sistema de valores no puede ser asimilado a las pesas de la balanza. No existe, ni es concebible, una "Oficina de las Pesas y Medidas" de la vida moral por la sencilla razón de que ésta es estrictamente personal. Nuestros valores sólo constituyen patrones para nosotros, y somos nosotros quienes los creamos. Son el producto de nuestra actividad antes de ser su ley, siempre susceptible de abrogación.

102. EL ABSOLUTO MORAL

No vayamos a creer que se trata aquí de una defensa del individualismo ético. Sin duda, nuestros valores-patrones son subjetivos. No hay Idea de Bien que nos penetre, ilumine y guíe, ni tampoco conciencia especializada que la reciba. Nuestros valores son personales, en cuanto nacen de nuestra historia.

Pero esto no significa en absoluto que surgen del juego fantasista de una libertad absoluta que, ya lo sabemos, no existe. Tampoco quiere decir esto que los poseemos en exclusividad, sino simplemente que se presentan en nosotros con matices y según una jerarquía que nos son peculiares. Para que nos pertenecieran como propios sería preciso que fuéramos un ser prototipo, único en nuestro género.

Ahora bien: nos distinguimos de los demás hombres por nuestra personalidad, pero tenemos con ellos una estructura y un funcionamiento comunes, a los que corresponden valores igualmente comunes. Nuestros patrones morales se pueden, desde este punto de vista, comparar con nuestros órganos; éstos tienen sus modalidades propias, pero no por eso poseen menos una estructura básica y un movimiento funcional esquemático semejantes a los de cualquier miembro de la especie. Empero, dichos órganos son real y exclusivamente nuestros. Asimismo, nuestra escala de valores morales estriba sobre un fondo específico común.

Nada más natural, puesto que ya hemos visto que nos expresa tal como somos en nuestras relaciones activas con el mundo exterior. Antes de ser Fulano, con sus caracteres personales, somos un hombre con sus caracteres específicos de los cuales nuestra escala de valores emana por una parte. Este análisis es muy importante, porque nos muestra que somos semejantes a los demás siendo personales y que los valores comunes a todos los hombres surgen de nuestro yo subjetivo. Por tanto, no hay contradicción entre el carácter interior que hemos reconocido a nuestros patrones morales, y el hecho de establecer inductivamente una ley moral que, por cierto, no obligará al individuo pero si representará la norma de su conducta. Ya que, por otra parte, no sólo somos hombre. y persona, sino también miembros de un linaje, una capa social y una raza, no es posible reducir la ética a los valores generales humanos y los valores individualizados. Debemos considerar, igualmente, los valores que expresan la diferenciación biopsíquica de los grupos.

Resulta de todo eso que la moral, que en su primer momento nos había aparecido como un orden de acción estrictamente personal y cambiante, se afirma ahora, pero siempre en nosotros mismos, como un conjunto piramidal de valores cada vez más generalizados. Un punto de nuestros análisis anteriores nos preparaba para tal comprobación.

En efecto, ya hemos visto que existen en nosotros constantes éticas personales que se mantienen a través de la evolución histórica de nuestro yo. Dichas constantes corresponden, evidentemente, a los datos de nuestro ser que permanecen sin cambio a lo largo de nuestra vida. Ahora bien: los primeros de tales datos son aquellos que constituyen la base estructural y funcional de nuestra naturaleza, y esta base es específica. Luego, hay en nosotros valores que creamos pero no podemos no crear porque no depende de nuestras particularidades de naturaleza ni de nuestra historia que estemos constituidos como un hombre y pertenezcamos a tal raza, tal estrato social y tal familia. Si bien es cierto que hay

tantas morales como individuos, existen lógicamente valores hereditarios de grupo y un sistema específico hecho de algunos valores generales básicos.

El individuo que rechaza la ley moral humana y las de los grupos de los que forma parte es, por tanto, un anormal que se niega a sí mismo. Las normas de nuestra acción son tan estrictas y obligatorias como las leyes de nuestra existencia. Y nuestra acción depende de nuestro ser todo y no solamente de lo que, en él, nos es estrictamente peculiar.

103. EL ESFUERZO MORAL

No por eso queda menos, sin embargo, que los valores comunes no se imponen a nosotros como ideas trascendentes, sino que, nos pertenecen como propias y salen de nosotros mismos. Lo que tenemos de común con los otros seres humanos o con los miembros de tal o cual grupo político o social no son realmente valores, sino los caracteres de los cuales han salido dichos valores.

Estos caracteres no son generales sino por su naturaleza esencial. Sus modalidades cualitativas quedan personales, así como el grado de intensidad del ímpetu de autorrealización que se confunde con el esfuerzo moral. Este último punto reviste una importancia particular, ya que de dicho esfuerzo no sólo depende el conjunto de nuestras afirmaciones morales, sino que también dimanan de él un cierto número de valores básicos, que podríamos calificar de dinámicos.

Se considera habitualmente el esfuerzo moral ya sea como una facultad al servicio de la supuesta conciencia moral, ya sea como un aspecto de la voluntad autónoma guiada por la razón. De ahí la teoría difundida que la actividad moral consiste en la superación de nuestro yo en provecho de un Bien trascendental o social. Ya sabemos que la conciencia moral no existe más que la voluntad autónoma y que, por otra parte, nuestra vida moral no se diferencia en nuestra vida psíquica de la cual forma parte sino por sus modalidades adaptivas propias. Así pues, el esfuerzo moral se reduce a nuestra duración personal, en la medida que se afirma con respecto a nuestros valores preexistentes o a los que crea en el curso de su propio desarrollo.

El término de superación es, por tanto, ambiguo. Es exacto que nos superamos sólo por el hecho de nuestra evolución. Pero tal movimiento temporal no es en nada un aplastamiento de lo que somos en provecho de lo que "devenimos", sino, por el contrario, una realización progresiva de nuestro ser en función de sus propios valores. Nuestra autorrealización es, a la vez, una autovaloración. Somos nuestro propio patrón moral, no sólo en el sentido de que nuestra historia crea nuestros valores, sino también en cuanto nuestro yo considerado como un todo constituye el primero de nuestros valores.

El egoísmo, no es sino la tendencia intencional que nos hace juzgar el resto del mundo con respecto a nosotros mismos. El término no posee, pues, legítimamente el significado peyorativo que por lo general se le atribuye: nuestro egoísmo vale lo que valemos y, a pesar del aspecto paradójico de la afirmación, es del todo exacto que el sacrificio es la forma de egoísmo del altruista y del héroe.

Asimismo, el sentido del honor sólo es la conciencia de nuestro valor personal, y la intención de respetarlo y hacerlo respetar. El honor es, por consiguiente, una norma de conducta que procede de nuestro esfuerzo moral. Podemos decir lo mismo del heroísmo que le está ligado, puesto que, obrando según su criterio, preferimos nuestro valor a una existencia que, sin él, ya no tendría significado para nosotros. Al renunciamiento preferimos el abandono y la decadencia, la muerte en el gesto que nos expresa plenamente en el apogeo de nuestro poderío. La muerte heroica es acabamiento, en los dos sentidos de la palabra, mientras que el renegar de nuestros valores sería negación de nuestro yo fundamental.

De ahí las dos fases complementarias del esfuerzo moral. Es, en primer lugar, factor de dominio de sí, en el pleno sentido de la expresión; no simple "control" racional de nuestros actos, sino perfecta sujeción de nuestra actividad a los valores que nos representan legítimamente. Es, en segundo lugar, fuerza de proyección de nuestro yo auténtico más allá de la simple preocupación de defensa y de conservación material, y subordina así nuestra vida a nuestras razones de vivir.

Por una parte, la afirmación de nuestro yo moral; por otra parte el riesgo en que dicho yo se templa y se impone a nosotros mismos como condición de nuestra existencia. En el esfuerzo moral, nuestra intención directriz se presenta en el aspecto cualitativo sin el cual no tendría ningún significado, puesto que el mínimo vital ya exige una jerarquía funcional de valores.

104. EL PECADO Y EL REMORDIMIENTO

No debemos olvidar, por otra parte, que nuestra actividad intencional toda es el producto de nuestra duración viviente y, por eso mismo, compleja. Nuestros valores son múltiples y contradictorios. La elección que hacemos entre ellos a cada momento procede, salvo cuando el hábito moral interviene, de una combinación provisional de datos fluyentes. Vale decir, que la sucesión de nuestros juicios éticos nunca forma una serie homogénea orientada por un valor exclusivo.

No sólo nuestra duración moral evoluciona según una curva propia hecha de movimientos de tensión y de relajamiento y que constituye uno de los elementos dinámicos de nuestra duración psíquica, sino que también sólo es la síntesis histórica de todas las tendencias que se influyen mutuamente en nosotros a cada

instante y dominan por turno. Resulta que la personalidad moral más fuerte, aquella en que un sistema de valores priva, por lo general, sobre todos los demás, no por eso ignora el pecado, esto es, el acto efectuado según otro sistema, provisionalmente aceptado por debilidad intencional.

El movimiento que nos lleva al pecado constituye un dinamismo parasitario en el sentido de que contradice nuestra línea de conducta, pero nos pertenece auténticamente y expresa una realidad personal que, por ser mantenida habitualmente en las capas inferiores de nuestra vida profunda, no existe menos. En el sentido natural de la palabra, tenemos, en lo más hondo de nosotros mismos, un diablo siempre dispuesto a insinuarse en nuestra vida moral y desviarla de su curso, imponiéndole valores que no pueden incorporarse a nuestro sistema dominante. El hecho de sucumbir a la tentación interior no sólo produce un acto accidental sino que deja en nosotros un rastro que difícilmente se podrá borrar: el recuerdo del pecado.

No es ésta una imagen memorial entre tantas otras que desempeñan evidentemente su papel en nuestra duración, como lo hace nuestra historia toda. El recuerdo de la culpa es el objeto de un juicio formado según nuestra verdadera personalidad moral. Permanece en nosotros, no sólo como imagen de un acto en cuanto puro dinamismo, sino también con la nueva calificación ética que le atribuimos. De ahí el remordimiento, o sentimiento de nuestra culpabilidad para con los valores que consideramos obligatorios y de nuestra traición para con la finalidad legítima de nuestro yo.

A menudo se ha dicho que el remordimiento es un estado morboso y nefasto, puesto que el acto así juzgado en segunda instancia es un hecho pasado sobre el cual no es posible volver. Sin duda, el sentimiento de nuestra debilidad, si se transforma en obsesión, puede paralizar nuestra actividad moral y nuestra actividad sin más, haciéndonos caer en una depresión destructora de nuestra personalidad. Pero se trata entonces de un estado patológico que nace precisamente, no del recuerdo de la culpa, sino de una insuficiencia de tensión moral que le permite a la imagen reprobada tomar en la vida interior una importancia abusiva.

En el hombre sano, el remordimiento se reduce a una conciencia lúcida de la realidad pasada, y de su valor verdadero con respecto a su línea de conducta personal. El pesar que inspira el pecado no es sino el movimiento afectivo que acompaña nuestro juicio retroactivo. Lejos de ser nefasto, el remordimiento tiene, al, contrario, por efecto el reordenar nuestro pasado en función de nuestra naturaleza moral y, por consiguiente, de nuestra intención directriz un instante olvidada. El acto parasitario toma un sentido valedero. Nos pone en guardia, sólo por su presencia memorial, contra una nueva caída. Nos sirve de reactivo moral. Nos obliga a reconocer nuestra complejidad interior y nuestra relativa debilidad intencional. La cultura del remordimiento es morbosa. Pero la conciencia del pecado es un factor esencial de nuestra realización.

105. LA VOLUNTAD DE PODERÍO PERSONAL

El sano remordimiento no constituye, pues, una retirada en el pasado cumplido, sino una proyección comparativa de dicho pasado, vale decir, de nuestra historia, en nuestra actividad presente. Contribuye negativamente a la indispensable elección de los valores que regirán nuestra acción y, por consiguiente, nuestra afirmación personal. Es, por tanto, factor de progresión vital. Pues nuestro juicio sólo es la condición del acto por el cual manifestamos nuestra existencia y nuestra eficacia personal, esto es, nuestra autonomía y nuestro poder. De ahí que nuestra actividad moral no se diferencie de nuestra actividad sin más, y que el acto sea una exteriorización altamente intelectualizada de nuestro yo integral.

Tenemos, por tanto, que negar cualquier antinomia esencial entre vida y moral. El juicio que implica el acto no desempeña funciones de freno para con nuestro dinamismo biopsíquico. Constituye, por el contrario, una fase indispensable de la elección sin la cual estaríamos reducidos a la mera contemplación pasiva de un yo que no tendría sentido alguno y ni siquiera sería viable.

El acto moral - y no hay otros - no es un lujo, sino el fruto de nuestro ímpetu personal, o sea el resultado de nuestro poderío vital que se afirma en él. Alcanzamos aquí un dato fundamental de nuestro ser, que nos permite captar mejor la verdadera naturaleza de nuestro proceso de realización. Conjunto dinámico, nos proyectamos a la vez en el futuro - desarrollo electivo de nuestras posibilidades potenciales - y en el mundo exterior al que tenemos que imponernos para permanecer nosotros mismos en toda la medida de lo posible y, por una adaptación del medio, reducir al mínimo nuestra adaptación al medio.

En nuestra confrontación con el resto del cosmos, dos complejos de fuerzas traban lucha. Se trata, por parte nuestra, no sólo de subsistir, sino también de formar nuestro cuadro y, haciéndolo, de demostrarnos a nosotros mismos nuestro poderío de dominación. Nada más lógico, puesto que nuestra duración es dinámica y toda fuerza, en nosotros, es intencional, vale decir, posee una finalidad que no admite el acto indiferente.

Nuestra voluntad tiende hacia la realización de nuestro poderío interior, y los valores morales según los cuales obramos provienen, ya lo sabemos, del ser hereditario e histórico que dicha misma voluntad expresa. Nuestra actividad moral, por tanto, no está sobreañadida a nuestro dinamismo vital, sino que, por el contrario, se confunde con él.

Nuestro juicio moral es el factor de nuestra coordinación personal en la acción que exige nuestra voluntad de poderío, esto es, nuestro ímpetu unitario de total afirmación en nosotros mismos y en el mundo exterior y, más todavía, de la creación de nuestro yo y de nuestra obra, en una lucha intencional de conquista que no admite componenda ni capitulación.